ANTONIO PACIOS, M. S. C.

EL AMOR Y LA PREDESTINACION

EDICIONES ACERVO

EL AMOR Y LA PREDESTINACION

OBRAS EN VENTA DEL MISMO AUTOR

1. EL AMOR
   Barcelona, Ed. Acervo, 2.ª ed. 1972. — Ptas. 600. Encuadernado en guaflex, 668 págs.
2. LA VIRGEN Y EL CORAZON DE JESUS
   Barcelona, Ed. Acervo, 1971 — Ptas. 200 — 296 págs.
3. LA AMADA
   Barcelona, Ed. Acervo, 1974 — Ptas. 300 — 382 págs.
4. MADRE VIRGEN
   Barcelona, Ed. Acervo, 1976 — Ptas. 500. Encuadernado en tela, 536 págs.
5. MADRE DE DIOS Y MADRE NUESTRA
   Barcelona, Ed. Acervo, 1978 — Ptas. 400 — 475 págs.
6. MADRE CELESTE
   Barcelona, Ed. Acervo 1978 — Ptas. 400 — 373 págs.
7. AMOR DIVINO Y LIBERTAD CREADA
   Barcelona, Ed. Acervo, 1978 — Ptas. 600 — 520 págs.
8. CONDICIONAMIENTOS DEL HECHO RELIGIOSO
   Barcelona, 1975 — Ptas. 150 — 110 págs.
9. LA PASION DE LA IGLESIA
   Zaragoza, Ed. Círculo, 3.ª ed. 1974 — Ptas. 150 — 191 pág.

Pedidos: Al autor, Rosellón, 175 — Barcelona-36

Otras obras del mismo autor:

1. CRISTO Y LOS INTELECTUALES (Agotada).
   Madrid, Ed. Rialp, 1955
2. LO MUDABLE Y LOS INMUTABLE EN LA VIDA DE LA IGLESIA
   (Agotada). Bilbao, Ed. Paulinas, 1967.
3. LA DISPUTA DE TORTOSA
   Madrid, C.S.I.C., 1957, 2 vols. 390 + 617 págs.

P. ANTONIO PACIOS, M. S. C.

EL AMOR Y LA PREDESTINACION

EDICIONES ACERVO
Julio Verne, 5-7 — Apartado 5319
BARCELONA, 6

© ANTONIO PACIOS, 1979

NIHIL OBSTAT: Manuel Vega, Censor

IMPRIMATUR: Juan Blanes, Provincial

1 enero 1979. Maternidad de María

Impreso en España

Printed in Spain

I.S.B,N. 84-7002-273-3
Depósito Legal: B. 25544 - 1979

Artes Gráficas Rafael Salvá—Casanovas, 140—Barcelona-11

«No son mis pensamientos vuestros pensamientos, ni vuestros caminos son los míos... Porque cuanto son los cielos más altos que la tierra, tanto están mis vías por encima de las vuestras, y por encima de los vuestros mis pensamientos» (Is. 55,8.9). — «Y dijiste: No es recta la vía o camino del Señor. Escucha, casa de Israel...: ¿No son más bien vuestras vías las torcidas?» (Ez. 18,25.29).

PROLOGO

Con este Libro, continuación y final del titulado AMOR DIVINO Y LIBERTAD CREADA, damos término a la primera parte de la Novela del Amor, tras haber descrito al Amor en sí mismo —EL AMOR—, en sus relaciones con la Libertad creada que busca, por amor, atraer a Sí —AMOR DIVINO Y LIBERTAD CREADA—, y su acción salvadora en cuantos por amor se unen a El, hasta llevarlos consigo, y hacerles participar de su vida y de su dicha, lo cual es objeto de la Obra presente.

También se ha desarrollado ya la segunda Parte: La Amada: contemplando en la Virgen María como Modelo egregio lo que es capaz de hacer el Amor divino en quien totalmente se le entrega. La descripción de ese Modelo en que se nos da palpablemente a conocer EL AMOR y su eficacia, se hizo en los cinco Libros publicados sobre la Virgen: LA VIRGEN Y EL CORAZON DE JESUS; LA AMADA; MADRE VIRGEN; MADRE DE DIOS Y MADRE NUESTRA; MADRE CELESTE. Sólo contemplando el Amor en la Virgen María llegaremos a conocerlo y gustarlo debidamente.

Esperamos publicar pronto la tercera parte: nuestra correspondencia al Amor, con la práctica de la Devoción al Corazón de Jesús, bajo el título de AMOR POR AMOR, que esperamos salga en breve.

La presente Obra consta de dos Libros. En el Primero,

PREDESTINADOS A LA GLORIA, intentamos desvelar un poco el misterio de la predestinación, mostrando el amor divino a todos y cada uno de los hombres, y cómo hace cuánto su amor le permite para salvar a cada uno, disponiéndolo todo para facilitar esa salvación. En el segundo, VIAS DE SALVACION, intentamos describir lo que puede hacer el hombre para conformarse al designio amoroso divino, y lo que hace en nosotros ese mismo Amor para disminuir nuestras resistencias libres a ese designio de amor.

Esperamos que su lectura mueva más y más al lector a confiar en el Amor divino, y a entregarse más plenamente a su acción.

Y confiamos en poder ofrecerle pronto la última Parte: AMOR POR AMOR.

LIBRO PRIMERO

PREDESTINADOS A LA GLORIA

«¿Qué más cabía hacer a mi viña que Yo no hiciera en ella?» (Is. 5,4).

«El que ni a su mismo Hijo perdonó, sino que por todos nosotros lo entregó, ¿cómo no nos iba a haber dado con El también todas las cosas?» (Rom. 8,32).

CAPÍTULO PRIMERO

EL AMOR DIVINO Y LAS TEORIAS DE LA PREDESTINACION

1. LA DEVOCIÓN AL CORAZÓN DE JESÚS Y EL CONOCIMIENTO VITAL DEL AMOR DE DIOS

En el libro *El Amor* expusimos la tesis del amor con que Dios nos ama, limitándonos a la parte positiva revelada, para evitar cuanto pudiera ser dudoso como proviniente de mera disquisición humana.

Contra ese amor se presenta siempre la misma dificultad fundamental: la condenación de cuantos mueren en pecado mortal. Las soluciones que a ella se dieren pueden ser —y de hecho han sido— varias, y, por lo mismo, más o menos discutibles; pero en tanto serán admisibles en cuanto expliquen y dejen a salvo el amor divino, mostrando que cuantos se condenan van al infierno, no porque Dios no los ame, sino, precisamente, por lo mucho que los ama.

En la elaboración de las diversas posibles soluciones a esta dificultad fundamental es capital el concepto que se tenga del amor divino que se quiere salvar.

Es indudable que en el conocimiento y sentimiento de este amor ha habido verdadera evolución y notorio progreso gracias a la devoción al Corazón de Jesús, que nos ha hecho

atender mejor a las fuentes reveladas y penetrar más íntimamente cuanto de él nos dicen.

Por eso, las diversas soluciones clásicas, necesariamente influidas por el medio ambiente en que nacieron, y elaboradas antes de la difusión de esta devoción, en la edad media o comienzo de la moderna, parecen hoy inadmisibles como no correspondientes al concepto más perfecto que del amor tenemos: de ahí que nadie se atreva a predicarlas escuetamente al pueblo, a quien escandalizarían por chocar contra la idea del amor divino que se le enseña, altamente influida por la devoción al Corazón de Jesús, aun en aquellos que la rechazan; de ahí también el divorcio creciente entre lo que en la enseñanza ordinaria se predica y lo que en las diversas escuelas teológicas se enseña.

La idea ambiente actual del amor divino la creemos condensada en las siguientes palabras del Corazón de Jesús a Benigna Consolata, que sólo a este título transcribimos, a saber, como expresión concisa de cuanto ordinariamente hoy se predica: «Sólo se pierde el que quiere y lo quiere obstinadamente en contra de mis repetidos esfuerzos, de los esfuerzos amorosos de mi gracia que le conducen al bien»... «Que nunca tenga un alma miedo de Dios, porque Dios está siempre dispuesto a ejercer con ella su misericordia, y que el mayor placer que puede tener el Corazón de Jesús es el llevar a su Eterno Padre el mayor número posible de pecadores. Estas son mis glorias, Benigna mía; éstas mis joyas. ¡Amo tanto a los pobres pecadores! Escucha, Gozo mío, y escribe: Si quieres agradarme mucho, cree en mi amor; si quieres agradarme más, cree en él más todavía; si quieres agradarme cuanto es posible, no pongas límite a la fe que tienes en mi amor.»

En contraste con esta evolución en el conocimiento del amor divino, traída por la devoción al Corazón de Jesús, está el estancamiento más o menos acusado de la teología especulativa, a partir del Siglo de Oro español. Si la verdadera devoción a los maestros es imitarlos según nuestras pobres

fuerzas, parece, no sólo lícito, sino laudable, intentar nuevas soluciones a un problema al que ni aun las antiguas satisfacieron del todo en su tiempo, aprovechando para ello los nuevos elementos de que hoy disponemos.

Ello urge tanto más cuanto que muchos se niegan a abrazar el catolicismo por la repugnancia a admitir un Dios Verdugo, y no pocos católicos naufragan realmente en la fe por negarse a admitir un infierno claramente revelado, pero que consideran incompatible con el concepto de un Dios Padre.

Sirva esto de excusa y justificación a nuestro intento, en el que, sin pretender haber acertado en todo, esperamos se encuentren elementos objetivamente válidos que puedan servir a otros más inteligentes que nosotros para elaborar la explicación definitiva.

Ni rehuimos las dificultades que se nos ocurrían, ni disimulamos, al menos a sabiendas, debilidad alguna en la argumentación.

Confesamos que la solución por la lógica exigida nos extrañó no pocas veces a nosotros mismos, debido principalmente a que, naturalmente, fuimos educados en los sistemas antiguos. No puede, pues, maravillarnos el que también a algún lector teólogo le extrañe, e incluso la juzgue errónea; pero esperamos que si lo considera atentamente, atendiendo sólo a las fuentes reveladas y prescindiendo de opiniones discutibles humanas, por muy arraigadas que estén, no pocas veces esa impresión de error se desvanezca.

Y en los casos, no sólo posibles, sino harto probables, dada la sinceridad con que abordamos todas las cuestiones, en que el error se pruebe, seremos los primeros en rectificarlo gustosos.

2. La libertad y la predestinación

Por la revelación sabemos que el hombre se salva o se condena por el uso de su libertad. Ahí está la fuente de toda solución legítima que salva el amor divino.

El verdadero amante no se contenta sino con la correspondencia libre del amado. Dios nos hizo libres porque, amándonos como a hijos.

Podemos usar mal de nuestra libertad, y condenarnos así porque Dios nos ama; si nos amara menos, renunciando a la correspondencia libre, nadie se condenaría. Si la condenación se hace posible, no es por defecto del amor divino, sino por exceso de él.

En esto, en principio, creemos que todas las explicaciones coinciden. Pero, elaboradas con distinto conocimiento ambiente del amor divino, no sólo difieren en la mayor o menor importancia que dan a elementos extrínsecos a la libertad misma, sino también en la inteligencia de la libertad creada.

De ordinario nos parece exageran, por una u otra vía, el dominio divino, a expensas de un amor imperfectamente conocido, llevando a la negación práctica de la libertad creada. La consecuencia es que, en ellos, uno se condena, o porque Dios así lo quiere, o al menos porque, pudiendo evitarlo, no lo evita. En ambos casos, creemos queda sin salvarse el amor divino, tal cual hoy lo conocemos.

Influidos por un concepto del dominio divino quizá excesivamente filosófico, que pensamos no avalan las fuentes reveladas, sin la visión más exacta del amor que la devoción al Corazón de Jesús nos ha posteriormente proporcionado, y atentos sólo al influjo con que los elementos externos mediatizan nuestra libertad a lo largo de la vida observable, suponen que Dios puede lograr, infaliblemente, y logra de hecho, cualquier acto libre creado, sea por sí mismo (Bañezianos), sea por las circunstancias ambientes (Molinistas), sea por el atractivo del placer (Agustinianos).

El resultado es un determinismo *práctico* absolutamente rígido, en que la libertad se determinará infaliblemente de hecho según influjos exteriores que no la constituyen; y, para nuestro asunto, que cuantos se condenan es porque Dios no quiere salvarlos, absteniéndose de producir en ellos el acto libre salvador. De ahí que sus explicaciones sean hoy impredicables, precisamente porque en el fondo son falsas, aunque se vistan con mucha erudición y se revistan de no pocos elementos verdaderos y aprovechables.

Se olvida que un acto libre, en la medida en que su existencia real es explicable por algo externo a él, ya no es libre; sólo sigue libre en la parte que no tiene explicación fuera de sí mismo. Lo externo a él puede hacerlo posible y razonable; pero el que de hecho se dé no puede tener explicación —al menos plena— fuera de sí mismo, pues si la tuviera estaría determinado por aquello que explica su existencia, y ya no sería libre.

Por eso nos parece tan imposible el que Dios logre infaliblemente un acto *libre* de creatura, en lo que formalmente tenga de libre, como el que haga un círculo cuadrado. Si la cuadratura repugna a la esencia del círculo, igualmente nos parece repugnar a la esencia del acto libre en cuanto tal el ser logrado infaliblemente desde fuera.

Tampoco el amor divino podía satisfacerse con una correspondencia de amor libre (!) infaliblemente lograda por El, sin que realmente la creatura tuviera poder *práctico* de resistir. De haber Dios revelado lo contrario, lo aceptaríamos gustosos y sin vacilación; pero, que sepamos, ni las fuentes reveladas, ni las definiciones de la Iglesia, enseñan jamás que Dios pueda lograr infaliblemente los actos libres creados, ni mucho menos el acto libre que definitivamente nos salve o nos condene, antes nos exhortan a la correspondencia como si *también* de nosotros dependiese.

Así, tanto la esencia del acto libre como el mismo amor divino con que Dios creó la libertad, se oponen a que Dios logre de ella infaliblemente el acto salvador, explicándose

así como, amando Dios por igual a todos, unos se salven y otros se condenen, porque su amor le impide lograr infaliblemente la correspondencia amorosa salvadora en ninguno de ellos. Así aparece cómo uno se condena precisamente por lo mucho que Dios le ama, amor que le impide el salvarlo contra o al margen de su libre voluntad.

Cómo todo esto se verifique, lo hemos explicado anteriormente: la naturaleza de la libertad, en el Apéndice a nuestro libro *El Amor*; el ejercicio de esa libertad libre de trabas, en la Teoría del acto final, y la tendencia que hace posible la desviación de esa libertad, en la Teología del Orgullo, y en las dos tendencias primarias de la libertad creada (1).

Por lo mismo, aquí nos ceñiremos a la dificultad que contra el amor divino representa la condenación de algunos o muchos manifestando en primer lugar cómo el infierno nada dice contra el amor divino, cómo Dios hace cuanto puede y es compatible con su amor para salvar a cada uno, y, finalmente, cómo el misterio de la predestinación rectamente entendido pone de relieve el inmenso amor con que Dios nos ama a todos.

3. Dios crea por amor al que prevé va a condenarse (2).

Hay quienes, prescindiendo de las vías por las que uno llegue a condenarse, consideran como contrario al amor divino el hecho mismo de la condenación. Como todo lo que en adelante se diga contribuirá a manifestar la inanidad de esta dificultad, la trataremos ahora muy brevemente.

La objeción puede formularse así: Dios sabe, antes de

1. Véase: EL AMOR, Acervo 1972 (1.ª ed. Janés, 1952), y AMOR DIVINO y LIBERTAD CREADA, Acervo, 1979.

2. Sobre la previsión divina, y la inanidad de toda objeción que la tome como fundamento, véase, en este mismo libro, cap. V, n.º 6.

crear a uno, que se ha de condenar. Pero para el condenado sería mucho mejor no haber existido nunca, según el mismo Señor dice: «Más le valdría no haber nacido» (Mt., 26,24). Luego, si Dios ama tanto al que se ha de condenar, ¿por qué lo crea? ¿Cómo podrá decirse que lo crea por amor? O, al menos, ¿no le hubiera tenido y mostrado *más amor* si no le hubiera creado? Parece, pues, que si Dios ama a todos cuantos crea, no creará a nadie que haya de condenarse.

La respuesta nos parece bien sencilla.

En primer lugar, es evidente que Dios crea por amor al que prevé se va a condenar. Porque amar es hacer bien al amado, procurar, buscar su dicha por todos los medios posibles. Y eso hace Dios.

Le hace bien al crearle, puesto que el ser que le da es un bien; le hace un bien al crearle *para el cielo*, pues también al que se condena lo crea Dios para el cielo; procura y busca su dicha por todos los medios posibles, pues lo único que le detiene en la prosecución de esa dicha es la resistencia y oposición libre del amado, por no ser posible al amor pasar por cima de esa resistencia, ya que a ningún amante verdadero le gusta el amor forzado, el amor de esclavo. Dios, pues, al crear, no hace más que dar bienes al que crea, buscando su felicidad: eso es indudablemente amor, y puro amor.

Es verdad que para el que se condena se siguen males; pero esos males no los da Dios, no los causa Dios, como tampoco causa El la condenación: ésta, y los males que la siguen, son obra exclusiva de la libre decisión humana, que Dios respeta precisamente porque ama al hombre.

Por consiguiente, en la actuación de Dios al crear a uno que El sabe se condenará no hay sino amor, y nada más que amor. Un amor tan grande y maravilloso, que ama inmensamente aun con la certeza de que no será correspondido; un ansia tal de hacer bienes, de dar felicidad al amado, que los derrama a torrentes sobre él, aun sabiendo no han de ser recibidos, han de ser rechazados; un amor tan constan-

te, que sigue eternamente amando lo que una vez creó, aun sintiéndose correspondido por el odio de su creatura, y sigue eternamente dispuesto a hacerla feliz, aunque sabe que jamás, en toda la eternidad, querrá el condenado aceptar la felicidad que se le ofrece, por no querer humillarse a recibir nada de Dios.

Tal el padre o la madre que hace beneficios al hijo ingrato, aunque sabe que esos mismos beneficios le concitarán su odio y su desprecio; aunque sabe que el hijo rabiará todavía más al verse objeto de su amor.

Si eso no es amor, difícil será decir qué es entonces el amor. Nosotros creemos que, en cierta manera, brilla de modo más sincero y maravilloso el amor divino en los condenados que en los salvados.

Es, pues, evidente que Dios lo crea por amor. Pero ¿no le hubiera tenido y mostrado más amor de no haberle creado?

Respondemos que no le hubiera tenido *más amor,* puesto que, en tal caso, no le hubiera tenido *ningún amor, no le hubiera amado.*

Si hubiera sido más amor el no crearle, Dios, que es todo amor y sólo amor, no le hubiera creado. Si lo creó es porque le amaba mucho más creándole que no creándole.

En efecto, es mucho mayor amor amarle a uno muchísimo que no el amarle nada. Cómo le amara muchísimo creándole, acabamos de verlo. Que no le amara nada, caso de no crearle, es cosa evidente. Como no puede ser iluminado un objeto inexistente, tampoco puede ser amado algo que no tenga ser: si Dios no le creara, no habría recibido ningún beneficio, ningún bien de parte de Dios, pues no habría sujeto que lo recibiera.

Si amar es hacer bien al amado, Dios no le haría ningún bien, porque no habría *amado* a quien hacerlo. Si amar es buscar con todas veras la felicidad del amado, Dios no buscaría de ningún modo su felicidad, puesto que no se daría el sujeto para el que esa felicidad pudiera ser buscada. Si la mayor prueba de amor es dar su vida por el amado,

Cristo no hubiera muerto por él, ya que murió por los hombres que existieron, existen o existirán, pero no por los que nunca han de existir.

Parece, pues, claro que Dios, si no hubiera creado al que preveía se iba a condenar, no sólo no le hubiera tenido más amor que creándole, sino que simplemente no le hubiera tenido amor alguno.

Pero podría objetarse todavía: No sólo es amor dar y procurar bienes al amado, sino también evitarle males; por tanto, Dios, al no crearle, le hubiera amado, pues le evitaba el mal sumo del infierno.

Aunque la razón última del porqué Dios crea a los que sabe se condenarán la expondremos más adelante, al tratar de la predestinación, constatemos ahora que la objeción es puro juego de imaginación. En realidad, si Dios no le creara, no le hubiera evitado ningún mal.

Para librar a alguien de un mal se requiere que haya uno a quien se libere de ese mal, un sujeto que sea el objeto beneficiado con esa liberación; pero si Dios no lo creara, no se diera tal sujeto librado del mal, y así tampoco se daría la liberación del mal como acto del amor divino, no se daría el amor. Para que Dios pueda mostrar o ejercer su amor librando a alguien del mal, se requiere, primero, que le cree o le dé el ser, para poder luego liberarle.

Es por lo mismo claro que si Dios no crease a uno *para que no se condenase,* no le tendría con ello ningún amor, porque no se daría sujeto a quien tenerlo; como no tendría amor alguno a las creaturas, si no hubiera hecho creaturas que fueran el objeto de su amor.

La luz no iluminaría objeto alguno, de no existir objetos capaces de ser iluminados; el calor no calentaría cosa alguna, si no existieran cosas para ser calentadas. Dios es luz, es amor, es fuego ardiente; pero jamás amaría nada fuera de sí mismo, si fuera de sí no produjera los objetos que pudieran ser amados; sería luz para sí, amor para sí, fuego para sí, pero no para los demás.

4. Para salvar a cada uno, Dios hace cuanto puede y es compatible con su amor: solo renunciando a su amor podría lograr infaliblemente la salvación de todos.

Otros impugnan, no la existencia del amor divino, sino su eficacia y sinceridad; o bien, admitiendo ésta, se basan en ella para negar la posibilidad de que alguien se condene. La solución de esta dificultad nos lleva a tratar de lo que Dios hace para salvar a cada uno.

La objeción puede formularse así: El amor procura con todas veras y de todos los modos posibles la felicidad del amado. Pero Dios podía lograr infaliblemente la felicidad de todas las almas, ya que en los tesoros de su sabiduría y de su poder puede hallar medios suficientes para salvarlas de hecho a todas. Por consiguiente, o Dios no ama con todas veras a los que se condenan, ya que pudiendo salvarlos no los salvó, o bien, si de verdad los ama, nadie se condena.

Confesamos que Dios podía hallar vía y medio para salvar a todas las almas; pero negamos que esas vías y medios hubieran manifestado un mayor amor. Por el contrario, creemos que si así lo hubiera hecho nos habría amado menos.

De entre esas vías conocemos una; y sospechamos que, dada la naturaleza de la libertad creada, ella es la única; y el seguirla hubiera supuesto en Dios menor amor.

Ese medio de salvar a todos era crearnos ya viéndole a El. Entonces le hubiéramos amado necesariamente, y nuestra salvación sería segura; pero el amor de Dios sería bien menguado: sería un amor que se contenta con un amor necesario, un amor que no busca la libre correspondencia, un amor que no conquista al amado, sino que se le impone: nuestro amor a Dios, entonces, no parece difiriera mucho del de un perro a su dueño.

Vía análoga a ésta, con los mismos inconvenientes, y entrañando en sí igual minimización del amor divino, sería el habernos creado fuera del cielo, pero sin uso de razón,

trasladándonos allí de modo que nuestro primer acto intelectual fuera verle a El: nuestro amor sería también entonces necesario y no libre. Tal es la opinión más común que se tiene acerca de los niños muertos con bautismo. Indudablemente, lo que Dios hace con ellos pudiera hacerlo con todos. Mas ya dijimos en otro lugar (1) que no compartíamos esa opinión, precisamente porque tal modo de salvar a los niños minimizaba el amor de Dios a ellos, e incluso disminuía la felicidad de que en el cielo han de gozar.

Todos esos modos con que Dios pudiera salvar al hombre sin el concurso de su libertad nos parecen contrarios al amor divino. ¿Qué gozo podría tener un Dios amante al sentirse amado por seres que no habían tenido otro remedio sino amarle? Si esto no satisface ni siquiera a un hombre, ¿podrá satisfacer al Corazón de un Dios?

Dios nos amó tanto, que prefirió amarnos más, aunque algunos se perdiesen, que no el amarnos menos salvándolos a todos. Precisamente por amarnos tanto, tan generosamente, tan noblemente, no quiso contentarse con menos que con nuestra correspondencia libre.

Mas ¿no podía Dios lograr infaliblemente que todos los hombres le amaran *libremente*? Nos parece que no. Aunque la mayoría de los teólogos opten de ordinario por la afirmativa —contradiciendo a la predicación corriente—, su opinión nos parece inadmisible, como inconciliable con el amor divino, y aun con la misma libertad humana.

No es nuestro propósito entrar en polémicas de escuela; pero, con todo el respeto que indudablemente nos merecen, ni nos satisface la opinión de aquellos que afirman que Dios mueve necesaria —o infalible—, aunque libremente, a unas voluntades al bien, mientras a otras no, ni nos contentan tampoco los que dicen, para explicar el dominio divino, que sabiendo Dios lo que cada voluntad haría libremente en de-

1. Véase AMOR DIVINO y LIBERTAD CREADA, ed. Acervo, 1979, págs. 470-475.

terminadas circunstancias, eligió éstas de modo que unas se salven y otras no.

5. Explicaciones incompatibles con el amor divino

Dios ama tanto a cada uno que por cada uno murió, para salvar a cada uno. ¿Será posible que, amando tanto *a cada uno*, niegue a alguno la moción eficaz al bien, y así le deje condenarse, y la dé en cambio a otros, y así se salven, sin que dependa nada de unos ni de otros el recibir esa moción, puesto que para poner eso de que dependa también necesitan ser movidos eficaz e infaliblemente por Dios?

En el supuesto de que Dios sea quien determina infaliblemente a la voluntad, a Dios nada le costaría determinarla, y parece absurdo que habiendo hecho Dios por salvar *a cada uno* lo que más le costaba —a saber, morir por él—, se niegue luego a hacer lo que nada le cuesta, a saber, moverle eficazmente al bien, sin lo cual sabe Dios que de necesidad se ha de condenar.

Sería un amor sumamente raro, parecido al del padre que se echase a un río impetuoso para salvar al hijo, y, llegado a él, le dijese: «Expuse mi vida, llegando hasta ti, para mostrarte cuánto te amaba; pero ahora, que ya te lo he demostrado, no quiero hacer más por ti: ahógate en buena hora, yo no te doy mi mano»..., y, por si fuera poco, aun le ayuda a sumergirse.

Tal sería aquí la conducta amorosa (!) de Dios: se echa al río de la Humanidad, haciéndose hombre por salvarme, y muere por mí para salvarme. Y luego me diría: «Hijo mío, mira cuánto te amo, pues tanto he hecho por ti; pero ahora que conoces mi amor, ya no es menester que te dé mi mano: húndete en buena hora, y condénate: yo mismo te ayudaré negándote la moción al acto bueno y dándotela para el mal, yo mismo te empujaré al infierno para que vayas allí libremente (!)»

A las palabras de Dios por el profeta: «¿Qué más cabía hacer a mi viña, que yo no hiciera por ella?» (Is., 5,4), podría responder el alma que se condena: «Una cosa muy fácil y sencilla: haberme determinado al bien, con lo cual infaliblemente me habría salvado, y sin lo cual sabías de sobra que no podía salvarme. Nada te costaba hacerlo, y era lo único que yo necesitaba; todo lo demás —tus dolores, tu muerte— podías muy bien habértelo ahorrado».

Iguales inconvenientes tiene la otra opinión. Dios me amó tanto *a mí* que dio su vida *para salvarme*. Pero El sabía que en tales y tales circunstancias —dependientes únicamente de la libertad divina, no de la mía— me salvaría, y en tales y tales otras me condenaría. Nada le costaba haberme puesto en circunstancias en que infaliblemente me salvase. ¿Es posible que, habiendo hecho por mí lo que tanto le costaba, deje luego de hacer lo que nada le cuesta, lo único eficaz para de hecho salvarme? Si tan de veras deseaba mi salvación, ¿por qué, en vez de ponerme en circunstancias en que sabía me salvaría, me puso en circunstancias en que sabía me había de condenar? Ningún padre haría eso con un hijo, y Dios me ama más que todos los padres.

En el ejemplo anterior del río podríamos poner esta modificación: Un padre molinero, pudiendo echar cómodamente el agua por otra acequia lo hace precisamente por aquella en que sabe juega su hijo, y la echa sabiendo de cierto que se ahogará. Y luego se arroja al agua también él *para salvarle*, y llegado a él le dice: «Mira cuánto te he amado que, aun siendo tú desobediente, me he expuesto a morir *para salvarte*, pese a tu ingratitud; ello no será posible, pues ya cuando solté la acequia sabía con certeza que te ahogarías; pero al menos moriré por ti, aunque sin provecho, para mostrarte que te amo». El niño abrió unos ojos tamaños, y con el agua llegándole a la boca, aun pudo responderle: «Pero, papá, si tanto me amas, a pesar de mi desobediencia, que has querido morir por mí para remediarme de ella, ¿no hubiera sido más práctico, más cómodo para los

dos, más amor en ti y mayor bien en mí, que hubieses echado el agua por la acequia vecina, que a nadie hubiera ahogado, y luego me hubieras propinado una buena azotina?»

Igualmente, a las palabras de Dios por el Profeta: «¿Qué más cabía hacer a mi viña, que yo no hiciera por ella?» (Is., 5,4), podría sin duda responder el alma: «Haberme puesto en aquellas circunstancias en que tú sabías muy bien que hubiera usado debidamente de mi libertad,salvándome, y haberme librado de éstas, en que sabías de cierto me condenaría. Esto a ti nada te costaba, y era lo único que yo necesitaba. ¿Para qué hacerte hombre y morir para salvarme, cuando sabías que con todo eso me iba a condenar, y no haber dispuesto las circunstancias de otro modo, con lo que sabías me había de salvar? Si tan de veras y tan como Padre deseabas mi salvación, ¿no deberías haber empezado por ahí?»

En lo que es de advertir que, en el supuesto de que la decisión libre creada pueda vincularse a las circunstancias infaliblemente, a Dios nada le costaba disponerlas de tal modo que todos se salvasen: lo mismo le cuesta ordenar las de cada uno como las de todos en conjunto, pues, siendo infinito, así cuida y mira por cada uno como si él sólo existiese.

Tanto en esta como en la anterior explicación sería inútil y carente de sentido la insistente exhortación que Dios nos hace a practicar las buenas obras y perseverar en la oración, ya que aquéllas y ésta van de hecho infaliblemente vinculadas a algo que en nada depende de la libertad humana, ni aun del hombre —moción divina o circunstancias por Dios libremente decretadas—: la exhortación haría bien Dios en dirigírsela a sí mismo, en lugar de insistir tanto con nosotros, ya que de todos modos obraremos y oraremos según la moción divina o según las circunstancias por El dispuestas.

Finalmente, ninguna de ellas es conciliable con lo que San Pablo nos afirma del amor de Dios: «Quien ni a su

mismo Hijo perdonó, sino que por todos nosotros lo entregó, ¿cómo no nos iba a dar con El todas las cosas?» (Rom., 8,32).

En ese *todas las cosas,* que Dios nos entregó por el hecho de darnos a su Hijo, no podían faltar ni la moción divina ni las circunstancias óptimas con las cuales se dice infaliblemente vinculada la buena elección de cada uno, y sin las cuales infaliblemente se dará la elección mala.

Realmente parece incomprensible que, dando Dios a su Hijo para salvar a cada uno, no le dé luego cuanto esté en su mano en orden a esa misma salvación; que muriendo para salvar a cada uno, sea luego mezquino en la administración de unas mociones o unas circunstancias que a El nada le cuestan, y a las cuales va infaliblemente vinculada la salvación o reprobación de cada hombre. Quien medite esto sin prejuicios de Escuela, no podrá menos de ver lo inadmisible de tales explicaciones.

Ya sabemos que sus respectivos defensores nos dirán que nuestra argumentación es un sofisma mil veces resuelto. Puede que sí, y no negamos que muchas veces lo han resuelto, y con harta sabiduría e ingenio. Pero confesamos que el nuestro es tan pequeño, y el amor que Dios nos reveló nos parece tan grande, que nunca hemos llegado a comprender su solución.

Y como la Escritura dice que «el número de los tontos es infinito» (Eccl., 1,15), hemos pensado que quizá más de un lector sea tan corto de alcances como nosotros, y así buscamos darle la solución que a nosotros nos satisface, en la esperanza de que se amolde a su ingenio tan bien como se amolda al corto nuestro. Los que se mueven y viven en las altas cimas filosóficas podrán contemplar la verdad pura y desnuda; mas los que allí no llegamos, que nos dejen concebirla a nuestro modo y en parábola.

Con todo, daríamos un consejo a los defensores de tales sistemas. En lugar de presuponer prácticamente, quizá de un modo inconsciente, que ellos son del número de los

predestinados, procuren dar por sentado —y ello es muy posible en su sistema— que son del número de los réprobos, y verán entonces si su explicación les satisface, y si es compatible con el amor que creen que Dios *les tiene a ellos*. Es una observación que me hizo una vez un compañero, quien notaba agudamente que todos esos teorizadores procedían siempre como si ellos fueran indubitablemente del número de los electos, y no del de los réprobos.

Quizá por esto, porque conocían mejor el amor divino y sentían íntimamente la preocupación de la propia salvación y de la ajena, ninguno de los santos doctores de la Iglesia adhirió a estas explicaciones: prefirieron dejar la cosa sin respuesta, sumergida en los velos del misterio, que no aceptar de ella unas explicaciones que repugnaban a su más íntimo sentido cristiano.

6. Explicaciones incompatibles con la libertad creada

Tampoco se compaginan esas opiniones con la explicación de la libertad, que en otro lugar dimos, y así no podemos usarlas para resolver la dificultad.

No es compaginable la primera, ya que explica el acto libre diciendo que Dios mueve a la voluntad para que ésta libremente se decida, y la mueve con tal eficacia que esa decisión se sigue necesariamente —ellos dicen: *infaliblemente*—, y la mueve antecedentemente a que ella se decida.

No afirmaremos aquí que eso sea destruir la libertad, pues entraríamos en una polémica filosófica inacabable, cosa ajena por completo a nuestro propósito. Sólo decimos que esa explicación de la libertad no coincide con la que en *El Amor* dimos, y así no podemos usarla para resolver dificultades.

Allí vimos que la moción divina *eficaz* no precedía, sino

que acompañaba la decisión de la libertad, dándole la realidad; allí vimos también que Dios no imponía ninguna clase de necesidad a la voluntad libre; y allí mostramos, finalmente, cómo la voluntad, en su actuar formalmente como libre, no necesita ser movida, porque en ese actuar formalmente libre tampoco se mueve; el ejercicio de la libertad, en cuanto libre, no incluye movimiento: por eso Dios es libre, siendo inmutable.

El motivo de haber explicado así la libertad fue ciertamente el creer que sólo así se salva de verdad; pero, aun más que esto, nos impulsó a exponerla así la persuasión de que sólo de este modo se deja a salvo el amor divino con relación a quienes se condenan, según lo acabamos de ver en el apartado anterior.

Tampoco se compagina la segunda. Afirma, aunque de un modo más velado, que la decisión libre de la voluntad depende infaliblemente de las circunstancias en que se ve envuelta, aunque en ellas se decida libremente. Esas circunstancias no dependen de ella, sino del decreto libre y eterno de Dios, y así preceden, e infaliblemente solicitan la misma decisión de la voluntad.

Sus defensores suelen negar que las circunstancias soliciten infaliblemente la decisión libre: infaliblemente obrará en ellas de un modo determinado que Dios conoce, dicen, pero no porque las circunstancias infaliblemente la soliciten a ello.

Mas, si *con sólo variar* las circunstancias varía ese modo determinado y concreto de decisión libre, si con sólo variarlas Pedro se hubiera condenado y Judas se hubiera salvado, si, en general, con una administración sabia de esas circunstancias, Dios puede lograr infaliblemente cualquier acto libre creado, cual pretenden sus defensores en su afán de salvar el dominio divino, aparece claro que hay un nexo intrínseco e infalible entre las circunstancias y cada acto libre determinado, ya que éste infaliblemente variará según varíen las circunstancias en que la voluntad lo pone. De

hecho está tan infaliblemente dependiente de ellas, como lo estaba de la moción divina en la explicación anterior. Por eso, al querer oponerse a ella, carece de toda lógica, y cae en los mismos inconvenientes.

Si Dios, mediante las circunstancias, puede lograr *infaliblemente,* aunque libremente, cualquier decisión libre creada, ¿por qué no ha de poder lograr infaliblemente esa misma decisión libre por medio de una moción suya? Si, obrando por las causas segundas, solicita de modo infalible a la voluntad sin violar su libertad, no se ve por qué no pueda hacer lo mismo por sí mismo, o por qué, si lo hace, haya de violarla. Si la primera explicación contradice la libertad humana, salvándola sólo nominalmente, parece que lo mismo debe decirse de esta segunda.

El sistema puede condensarse en tres asertos: 1.º, Dios conoce todas las reacciones libres de cada voluntad en cada circunstancia posible en que pudiera ponerse; 2.º, Dios eligió libremente este actual orden de cosas a sabiendas de que en él unos libremente se salvarían y otros no; 3.º, Dios pudo elegir o disponer un orden en que los que ahora se salvan se condenasen, y los que se condenan se salvasen, e incluso un orden en que infaliblemente se obtuviese la salvación de todos los hombres.

Es el tercer aserto el que nos parece inadmisible. Si tal orden hubiera sido posible, Dios lo hubiera elegido para salvar a todos. Si tanto deseó la salvación de cada uno que no vaciló en morir por salvar a cada uno, menos hubiera vacilado en elegir el orden de circunstancias en que cada uno se había de salvar: «Si Dios no perdonó a su mismo Hijo, sino que *por todos nosotros* lo entregó, ¿cómo no iba a darnos en él todas las demás cosas?» (Rom., 8,32).

El motivo principal de negar este aserto es que deja sin justificar el amor divino, tal cual Dios lo ha revelado: amor de Padre, amor que nada perdona en orden a salvar al mundo. De este motivo acabamos de hablar.

Pero también pensamos que este aserto niega la libertad humana que pretende salvar. El mirar exclusivamente al ejercicio de la libertad imperfecta, tal como lo observamos a lo largo de la vida, y no atender al acto de libertad perfecta que decide al final de ella, ha llevado a sus partidarios a exagerar el influjo de las circunstancias, con perjuicio de la misma libertad que pretendían salvar.

En efecto, si en cualquier circunstancia la voluntad es libre de amar a Dios o rechazarlo, ha de decirse que puede darse el caso de que una voluntad rechace libremente a Dios en cualquier circunstancia en que Dios la ponga.

Dios conocería, indudablemente, todas las decisiones libres que esa voluntad tomaría en cualquiera de las circunstancias hipotéticas, y lo conocería infaliblemente; pero no hallaría medio de que se salvase libremente, porque conocería que en cualquiera de esas circunstancias se decidiría para mal, conocería que en ninguna de ellas aceptaría de sus divinas manos la salvación que se le ofrece.

Negar esto y pensar que Dios puede arreglarlo todo mediante circunstancias apropiadas es conceder a éstas un influjo infalible en la decisión de la libertad creada, con todos los inconvenientes de la premoción física, que éstos rechazan, y con verdadera destrucción de la libertad, que sería mero juguete de las circunstancias.

El error básico de todos estos sistemas es el pretender explicar la existencia del acto libre concreto por algo externo a él —moción divina, circunstancias, atracción del placer, influjo de los motivos—, olvidando que, en la medida en que ese acto es explicable por algo externo a él, deja de ser libre. Todos esos elementos externos pueden explicar satisfactoriamente su posibilidad y su racionabilidad, pero jamás podrán explicar satisfactoria y plenamente su existencia, pues entonces ya no sería libre, sino determinado desde fuera, y determinado de tal modo que quien conociera esos elementos externos que en él influyen podría predecir infaliblemente todo acto libre.

La intención es buena, pues pretende explicar, ya el do-

minio, ya la ciencia divina. Pero la postura que para ello adoptan la creemos falsa, pues nos parece destruir la libertad, que implica decisión autónoma y por sí; y hace desaparecer la responsabilidad creada, pues en buena lógica y justicia no parece pueda exigirse a la creatura que responda de un acto, que ejecuta infaliblemente arrastrada desde afuera, sino sólo de aquéllos que ella por sí misma decide y ejecuta, sin que nadie la induzca infaliblemente a ellos.

Mata, igualmente, todo conato de perfección, toda ansia o preocupación de vencimiento para obrar el bien, pues que ese conato y ansia han de ser obra de la libertad, y sabemos que en esos sistemas la libertad infaliblemente se moverá según la moción divina o las circunstancias por Dios decretadas: inútil, pues, preocuparse de romper ese círculo en que nuestra voluntad ha de moverse.

Sólo hay un modo de hacer compatible la condenación de un alma con el amor que Dios la tiene: amor tan inmenso que le llevó a morir por ella. El alma se condena porque libremente lo quiere; y ese querer es tal, que Dios, con todo su amor y omnipotencia, no puede evitarlo si no es negándole el uso de su libertad. Pero el mismo amor con que la ama le impide usar tal medio, pues no se puede dar por satisfecho con una correspondencia que no sea de verdad libre, con un amor no espontáneo: el amor que nos tiene le induce a conquistar nuestro amor, y no a imponérnoslo.

Esto no se opone al supremo dominio divino, pues ya vimos, al tratar de la libertad, que ese dominio consiste, no en que Dios pueda hacerlo todo por su creatura, sino en que pueda hacer cuanto es conforme con la naturaleza de esa creatura, y en que pueda evitar todo acto de ella que le plazca. Dios puede evitar cualquier acto libre de creatura, y, por tanto, cualquier pecado de ésta, con sólo no concurrir con ella en el obrar. Pero Dios no puede determinar de modo necesario, ni por sí mismo, ni mucho me-

nos mediante circunstancias, ningún acto libre de creatura, ya que necesario y libre son dos cosas que repugnan y chocan entre sí.

Y no se diga que Dios determina de modo infalible, pero no necesario. La palabra *infalible* dice relación, no a los móviles, sino al conocimiento. Dios conoce infaliblemente lo que la creatura hará. Pero si se dice que la determinación de la creatura sigue infaliblemente a las circunstancias o a la moción divina, la palabra *infaliblemente* nos parece incorrecta, pues no dice relación a entendimiento alguno, y la que en buen lenguaje debería usarse es la de *necesariamente*; si, a pesar de esto, se usare la otra, el sentido real que a ella subyace no puede ser otro que el de *necesidad*.

Como Dios ha querido, porque nos amaba, hacer depender la salvación de nuestra libre aceptación, del uso de nuestra libertad, esa disposición de su divino amor lleva consigo, para todas y cada una de las voluntades libres, la posibilidad real de no aceptarla, de usar mal de su libertad.

Que el uso de la libertad se dé, depende de Dios, que ha querido se dé precisamente porque nos ama. Pero que se dé en bien o en mal, ya no depende sólo de Dios, sino también de la voluntad libre, que pone, en cuanto tal, el orden a Dios o contra Dios: orden que constituye el acto en bueno o malo.

7. Circunstancias óptimas que acompañan al acto de perfecta libertad

Las circunstancias en que Dios coloque a un alma para facilitarle una buena elección pueden ser naturales o sobrenaturales.

Dios pone a cada uno en las mejores circunstancias, pero sin quitarle la libertad, y, por tanto, sin quitarle la posibilidad real de elegir mal, pues ya hemos visto que su amor le exige dejar siempre al alma esa posibilidad.

El acto con que el alma decide irrevocablemente por Dios o contra Dios es acto de libertad perfecta. Por consiguiente, el influjo de las circunstancias externas a la misma voluntad es mínimo, si es que se da, pues el acto es tanto más libre cuanto más procede de la misma voluntad, cuanto menos la mueven o determinan en un sentido concreto causas o motivos exteriores.

Sospechamos, incluso, que éstos nada influyen en esa decisión definitiva de la voluntad, en orden a orientar su sentido, porque tanto más agrada a Dios el amor del alma cuanto más libre es, cuanto más ha estado en su mano el ofrecérselo o negárselo.

Esto lo entendemos, evidentemente, tan sólo de las circunstancias naturales. Siendo esa decisión sobrenatural, necesita el auxilio de la gracia, que no le faltará. Pero la gracia en nada disminuye la libertad, antes la perfecciona.

Vimos, al hablar de la libertad, que el concurso divino es necesario para que *de hecho* se dé el ejercicio de la libertad —tanto en bien como en mal—, ya que ese concurso pone precisamente la *realidad* del acto. Pero vimos también que ese concurso en nada imponía necesidad a la voluntad, ya que ésta ponía el acto *en cuanto relación* —sin cuyo aspecto no puede existir el acto libre—, para lo cual no era determinada ni movida, por Dios.

Lo que es el concurso en el orden natural, eso es la gracia en el orden sobrenatural: concurso sobrenatural a un acto libre también sobrenatural. Así, la gracia hace posible ese acto libre, sin quitarle por eso la libertad ni disminuírsela en nada. Esto por lo que se refiere a la gracia eficaz o concomitante al acto libre.

Respecto a las gracias previnientes o suficientes, que preceden al acto libre mismo, y consisten en iluminaciones del entendimiento y mociones o inclinaciones indeliberadas en la voluntad hacia el bien sobrenatural, también se darán, y más perfectamente que nunca; pero tampoco éstas disminuyen la libertad, sino que la perfeccionan.

Esto aparece claro por comparación con el acto libre natural. Para que la voluntad pueda naturalmente querer algo libremente, tiene primero que ocurrírsele el quererlo. Ese ocurrírsele quererlo, sin lo cual sería en absoluto imposible el acto libre, comprende dos elementos: uno intelectivo —conocer el bien que puede elegir— y otro afectivo —sentir cierta inclinación para elegirlo, un como decirse a sí misma «no me vendría mal eso»—. Sin conocer el bien elegible, sería imposible se le ocurriera elegirlo. Y aunque lo conociera, si no se diera cuenta de que le conviene, si no sintiera esa inclinación inicial al bien elegible, sería imposible se decidiera a salir de su indiferencia por un acto libre.

Esa inclinación inicial parece ser inherente a la misma proposición intelectual del bien en cuanto tal, ya que todo bien, por pequeño que sea, dice, por su naturaleza, alguna conveniencia con la voluntad, que es facultad apetitiva del bien. Mas esa proposición del bien e inclinación a él en nada impiden el uso de la libertad; precisamente es lo que hace posible su ejercicio, que sin eso sería imposible (1).

1. Como el entendimiento se ordena a la verdad, así la voluntad se ordena al bien, y tan necesariamente tiende al bien como el entendimiento tiende a la verdad. Y como el entendimiento ansía conocer la totalidad de la verdad, la Verdad infinita, y sólo en su posesión puede descansar, así la voluntad ansía poseer la totalidad del bien, el Bien Infinito, y sólo en su posesión halla reposo. Respecto a ese bien total tiene la voluntad inclinación necesaria. Ese bien que perfectamente la sacia es el fin y móvil a que la voluntad tiende en todos sus actos. Por eso no es libre respecto a la búsqueda de su felicidad, ni respecto a la posesión del Bien Infinito y total, que en realidad se identifican, pues es la posesión de ese Bien lo que la aquietaría, constituyendo su felicidad.

Pero todos los bienes que actualmente se ofrecen a nuestra voluntad, o son finitos, o bien percibidos como finitos, al darles el entendimiento su propia medida creada al conocerlos, ya que todo lo que se conoce toma el modo y medida del cognoscente.

Es respecto a esos bienes finitos, considerados como medios

La libertad será tanto más perfecta cuanto más perfecto sea el conocimiento del bien y cuanto más exactamente perciba la voluntad la conveniencia del objeto para ella, y el grado de esa conveniencia. En una palabra, será tanto más perfecta cuanto menos margen haya para el influjo del error en su decisión. Por eso la libertad es propia de los seres dotados de entendimiento, y es tanto más perfecta en ellos cuanto más perfecto sea el uso que del entendimiento tienen, debilitándose en la misma medida en que se debilita o entorpece el conocimiento intelectual, sea cual fuere la causa de este entorpecimiento.

Ahora bien, para que la voluntad pueda elegir libremente en el orden sobrenatural, se requiere igualmente que le sea propuesto el conocimiento del bien sobrenatural y que se dé cuenta de la conveniencia de ese bien para ella, y de la medida en que le conviene. Y eso es precisamente lo que hacen las gracias prevenientes o suficientes. Por consiguiente, cuanto más perfectas son éstas, mayor y más perfecta es la libertad con que el alma puede elegir, porque mayor y más perfecto es el conocimiento con que elige, menos margen hay para el influjo del error en su elección.

Vimos que el amor de Dios desea una elección perfectamente libre, pues sólo con tal elección queda ese amor satisfecho. Por consiguiente, en esa hora decisiva, Dios no es-

---

que la acercan al bien total, que la voluntad es libre: libre con libertad de ejercicio, y libre con libertad de especificación: es libre así respecto a los medios, no respecto al fin.

En efecto, todo bien finito, o percibido como finito, es bien por lo que afirma o entraña en sí, y así atrae a la voluntad; pero es mal por lo que niega, por la limitación de bien que entraña, por la renuncia a otros muchos bienes que la voluntad ha de dejar si adhiere a ese bien particular. Por eso es libre con libertad de ejercicio: puede elegir su objeto por lo que tiene de bien, puede abstenerse de él por lo que tiene de mal o negación de bien. Y es también libre con libertad de especificación entre varios bienes que se le presenten como incompatibles, pues cada uno la atraerá como bien, la repelerá como renuncia a los demás bienes con él incompatibles.

Algún ejemplo nos ilustrará lo dicho. Se me ocurre ir al cine: veo que, si me decido a ir, se me cierra el acceso a otros muchos bienes: ir de paseo, de caza, descansar, comer, jugar partida con los amigos, estudiar, estar y gozar con los que amo, etc. La decisión de ir al cine me cierra el camino hacia otros muchos bienes: puedo abstenerme de tomarla simplemente para quedar libre de decidir la opción de otros bienes —libertad de ejercicio—. Y puedo también elegir entre todos esos bienes, para quedarme con uno renunciando a los demás —libertad de especificación—.

El entendimiento conoce simultáneamente las ventajas e inconvenientes de todos esos bienes: el conocimiento de una verdad particular no le dificulta el conocer otras. Mas la voluntad no puede elegir simultáneamente bienes incompatibles. El entendimiento asimila en sí los objetos; la voluntad se proyecta hacia ellos: el entendimiento asume lo que hay en las cosas que conoce, sin verse afectado por las limitaciones de ellas; la voluntad las abraza tal cual son, con todas sus limitaciones.

Supongamos he decidido hacer un viaje determinado. Puedo hacerlo en avión, en barco, en tren, en coche, a caballo, a pie, etc. Cualquier medio de hacerlo tiene sus ventajas y desventajas, que el entendimiento claramente percibe. Si elijo un medio, acepto a la vez sus desventajas, y renuncio a las ventajas que me ofrecen los demás: la voluntad será así libre con libertad de especificación para elegir cualquiera de esos medios.

Cuanto más perfecta es la visión que el entendimiento tiene de todos esos medios, tanto es más libre y se siente libre la voluntad en su decisión, pues más indiferente queda ante la incompatibilidad de los bienes percibidos. Mas puede el entendimiento presentar un bien particular a la voluntad sin destacar su limitación, o un medio para un fin ya querido sin destacar su incompatibilidad con otros medios que también ofrecen sus ventajas: la voluntad deja entonces de ser libre: querrá de modo necesario lo propuesto por el entendimiento, por no percibir el bien propuesto como positivamente limitado, o como incompatible con otros bienes que el entendimiento no le ha propuesto. Tenemos los actos voluntarios, pero indeliberados, no libres, que tanto abundan, precisamente por falta de atención debida del entendimiento.

Respecto al acto final en el morir, la voluntad no es libre con libertad de ejercicio; pero sí lo es con libertad de especificación. Es decir, necesariamente ha de elegir; pero puede elegir en cual-

catimará su gracia a ningún alma: torrentes de luz la inundarán, de modo que sepa perfectamente, sin error alguno, lo que elige si elige a Dios, lo que renuncia si renuncia a Dios.

Podría pensar alguno que una luz tal quitaría la libertad, haría imposible la condenación. No hay tal. Tan sólo hace sumamente fácil la elección de Dios, pero dejando al alma la misma facilidad para rechazarle. Lo que en realidad hace esa gracia, esa luz, es dejar perfectamente en manos de la voluntad su elección, para que ella libérrimamente se determine por sí misma concurriendo con Dios al acto libre bueno, y así le honre de verdad, amándole libremente.

Esto se deduce de lo anteriormente dicho, a saber, que el conocimiento se requiere para que se dé el acto libre, y que cuanto es más perfecto, más libre lo hace: si cualquier conocimiento intelectual pone el acto en manos de la voluntad, haciendo posible el ejercicio de la libertad, cuanto

---

quiera de las dos direcciones. En efecto, la voluntad busca de necesidad la propia felicidad: y sólo se le ofrecen dos caminos: ser suya o ser de Dios. Como no puede renunciar a su felicidad, tampoco puede renunciar a esa elección: el que elija se le vuelve necesario. Mas aunque de necesidad ha de elegir, es libre para elegir cualquiera de los dos extremos, porque ninguno la satisface plenamente. Ser suya la atrae, como afirmación de su máxima perfección, su libertad; pero la convierte en un dios vacío, sin contenido, por ser creada. Ser por Dios la atrae, porque siendo creada es el único modo de verdaderamente ser; pero Dios se le presenta, no como bien infinito, sino a su propia medida, que es la de su perfección máxima, es decir la de la perfección de su libertad, ya que el objeto conocido toma el modo del entendimiento que lo conoce. Consiguientemente, queda libre con libertad de especificación para elegirse a sí misma o a Dios. Así nadie puede evitar hacer esa elección; pero es libre para hacerla en una u otra dirección.

En cambio, en la visión beatífica se percibe a Dios como infinito, a su modo y no al nuestro. Y realizando plenamente el bien infinito la felicidad total de la creatura, allí necesariamente se elegirá siempre a Dios.

más perfecto sea el conocimiento, más perfectamente pondrá ese acto en manos de la voluntad, más libre lo hará.

Pero dirá aún alguno: ¿Es posible que una voluntad, conociendo perfectamente a Dios, y sin error, y pudiendo poseerlo, lo rechace?

Respondemos que es perfectamente posible, y el caso se dio ciertamente en el pecado angélico. Esta posibilidad emana de que el alma aun no ve a Dios como es en sí. Por torrentes de gracia que la iluminen, todavía conoce a Dios, no al modo divino, sino con su modo propio, limitado, de creatura. Aunque Dios le dice que es bien infinito y ella sabe que lo es, no lo comprende ni entiende como bien infinito, sino como finito, algo así como también ahora sabemos que es bien infinito, pero no nos mueve ni solicita como bien infinito, y por eso pecamos.

Al conocer a Dios, mientras no lo veamos cara a cara, lo modificamos según nuestra capacidad limitada, haciéndolo finito en nuestro conocimiento, ya que cuanto se conoce está en quien lo conoce, no a modo del objeto conocido, sino a modo del sujeto que lo conoce, algo así como el agua al ser recibida en un vaso adquiere la forma y figura interna del vaso, y su limitación, bien que ella por sí no tenga ni tal forma, ni tal figura, ni tal limitación. Por lo mismo, aun con esos torrentes de gracia, percibe a Dios el alma como bien finito, o, si se prefiere, conoce finitamente al bien infinito (1).

El bien mueve a la voluntad sólo en tanto en cuanto es conocido, como el sol me calienta a mí, no según la cantidad de calor que él en sí tiene, sino según la cantidad de su calor, que yo recibo en mí. Pero es de todos bien sabido que ningún bien finito, o conocido y percibido como finito, pone en la voluntad necesidad de amarlo, ya que sólo el bien pleno, perfecto e infinito, y como tal percibido, puede necesitarla: es facultad apetitiva de todo bien, y por eso sólo

1. Véase: A. PACIOS, *Condicionamientos del hecho religioso*, Barcelona, 1975, cap. 3 y ss.

donde encuentre y sienta *todo el bien* puede descansar inmoble y satisfecha. Por consiguiente, la voluntad, al no percibir, al no sentir a Dios como bien infinito, como la reunión de todo bien, queda perfectamente libre para rechazarlo, puede rechazarlo. La perfección de su libertad se le presenta, cuando menos, como un bien tan grande como un Dios así percibido, según expusimos al hablar de las tendencias primarias de la libertad creada.

Aquí se ve la necesidad de la fe para salvarse, aun en ese momento: si el alma, aunque no sienta a Dios como bien infinito, cree que lo es, y obra impulsada por la luz de esa fe y no por un conocimiento natural, se salva, porque elige el bien infinito que la fe le hace aceptar como infinito.

Si el alma rechaza a Dios, renuncia voluntariamente a la luz de la fe, pues propiamente no renuncia a Dios por otros motivos, cual sucede a lo largo de la vida, sino pura y simplemente porque *no le reconoce* como bien infinito.

Así, todo el que se condena muere sin fe: no admite en Dios más que lo que de El positivamente su entendimiento alcanza. Y todo el que muere con fe se salva, pues entonces, libre de las trabas actuales, la decisión de la voluntad seguirá al conocimiento libremente aceptado: entonces, por vez primera, habrá conformidad plena entre la fe y la conducta, pues si ahora es verdad el adagio «veo lo mejor y lo apruebo, pero sigo lo peor», es por las dificultades que en obrar el bien experimentamos, dificultades que entonces habrán desaparecido.

Esa fe, por no ser evidente, tampoco entonces se impone al hombre, de modo que aun en esa hora es perfectamente libre su decisión. Si quiere, cree; y si cree, obrará según esa fe, pues no habrá ya cosa alguna que dificulte su obrar. Si no cree, se condena, porque entonces, viendo a Dios como bien finito, se amará más a sí misma y a su libertad que a Dios, y renunciará a Dios por amor a sí misma. Mas si cree, conocerá que Dios es infinito, lo percibirá como bien infinito e infinitamente mejor para sí que no

ella misma, y lo elegirá según por fe lo conoce, ya que la elección misma en sí no le ofrecerá dificultad alguna.

Así, el problema de la libertad de elección en ese acto de libertad perfecta radica en realidad en la libertad de la fe, y ésta siempre será libre, *por no ser evidente.* Y como la fe es ante todo un acto de humildad, como reconocimiento que es de la autoridad divina y de la limitación propia, síguese que, en definitiva, la salvación es cuestión de humildad y la condenación cuestión de orgullo, según hemos repetido muchas veces.

Las palabras de Jesús tendrán realización plena y literal en esa hora: «El que cree en Mí no será juzgado; mas el que no cree en Mí ya está juzgado» (Io., 3,18).

Y el creer o no creer en esa hora de luz deslumbradora dependerá exclusivamente de la humildad del alma: si quiere bastarse a sí misma, no creerá; mas si reconoce y ama su limitación y miseria, viendo con gozo el que Dios la llene y el recibir la luz de El, entonces del desierto de su alma brotará una fe impetuosa como un río que, cual columna de agua, que irrumpe incontenible, alcanzará los cielos (Io., 4,14), transformándose allí en luz, al ser herida, y por todas partes penetrada, por el resplandor de la divinidad, que le comunicará sus propios matices y destellos. Dios será su luz, y ella misma será también la luz divina, como el agua inundada de sol parece, y en cierto modo es, el mismo sol; como una esfera de vidrio sin mancha que contuviera el sol parecería entera y totalmente ser el sol, sin dejar por eso de ser vidrio; así veremos a Dios como El es, y seremos semejantes a El, según nos lo asegura la Escritura (1.ª Io., 3,2).

Pero el que no creyere, necesariamente se condena, necesariamente rechaza a Dios. Todo ser se ama necesariamente a sí mismo, y siendo la libertad el mayor bien creado, todo ser libre ama naturalmente su libertad con la misma intensidad a que se extiende su capacidad natural de amar, ya que esta capacidad viene dada por la perfección entitati-

va del sujeto, y, por tanto, viene agotada por la misma perfección de ese sujeto, que en este caso es la perfección de la libertad.

Es verdad que esa libertad puede amar naturalmente muchas cosas fuera de sí misma; pero las ama para sí misma, como excelencia propia, como perfección propia.

Si cree, percibe a Dios como bien superior a la misma libertad, y como bien superior *para la misma libertad*, y así el amor a su libertad la inclina a someterla a Dios. Mas si no cree, sucede lo contrario. Ve a Dios como bien propio, pero finito; y ve que para gozarlo necesita someterle su libertad; pero el bien divino que percibe por la sola razón es inferior al bien de su libertad e independencia, que vimos agotaba su capacidad natural de amar. Por consiguiente, es imposible que renuncie a su independencia, sometiéndose a Dios, puesto que todo su bien lo ve en esa independencia.

Por si esa visión fuera poco, el demonio se la avivará en esa hora, presentándole las delicias de la independencia, de la autosuficiencia. Y el alma no podrá menos de rechazar a Dios, y seguirá eternamente rechazándolo, pues, prescindiendo de la fe, eternamente será para ella mayor bien su libertad, que no un Dios ordenado a ella en su egoísmo, pero a quien esa libertad haya de someterse. Así, Dios, que al crearnos buscaba ser amado sobre todas las cosas, lo ha ordenado todo de tal modo que nadie por egoísmo pueda llegar a salvarse, sino sólo por el amor.

Y esa elección es sin error: sabía perfectamente lo que elegía, al elegir no someterse, porque tenía conocimiento perfecto de la excelencia de su libertad: libertad tal que ni el mismo Dios se atrevía a violar: ¿puede haber algo más grande o placentero para ella? Y sabía también perfectamente lo que rechazaba al rechazar a Dios, ya que el mismo Dios se lo testificaba con su gracia y con una fe que ella libremente rechazaba.

Dios no pudo hacer más para salvarla, si no fuera quitarle su libertad; y eso no se lo permitía el amor con que la

amaba. Y la decisión del alma fue plenamente libre porque plenamente libre fue el rechazar o el abrazar la fe: abrazo o rechazo que determinó su decisión.

Así, pues, Dios, por amor, ha querido hacer depender nuestra salvación de un acto perfectamente libre, porque el amor que nos tiene exigía que no se contentase con menos que con un amor también perfectamente libre.

Este amor exigía que no nos pusiese en circunstancias tales en que de hecho la decisión contraria a El fuese imposible. No hay nadie, fuera de Cristo, que realmente no pudiera condenarse, al menos en algún instante de su vida (1). Pero hemos de decir también que, en cuanto ese amor divino lo permite, Dios ha puesto a todos en las mejores circunstancias para que lo elijan a El y así se salven.

Vimos cómo eso lo hace en el momento de la decisión definitiva, aunque sin comprometer en nada la libertad, limitándose a ponerla en un estado perfectamente libre para que sin traba alguna pueda elegir.

Pero no se ha contentado con ponernos en esa hora en las mejores circunstancias para una buena elección, sino que ha querido también prepararnos a lo largo de la vida para que el momento de ese ejercicio de libertad plena nos encuentre en las mejores disposiciones posibles para aprovecharlo. Todas las circunstancias naturales y todo el concurso de sus gracias a lo largo de la vida *son para cada uno las mejores* en orden a prepararlo a la decisión final. Como esto sea lo veremos luego, y ya se trató algo al hablar del orgullo.

1. Sobre la asociación de María a Cristo en este aspecto de indefectibilidad, véase lo que sugerimos en *La Amada*, lib. III, cap. 3, nos. 5-10, págs. 286-298 (Barcelona, Acervo, 1974).

8. Las tentaciones y la pasión disminuyen la libertad, pudiendo llegar hasta casi anularla

Pero antes conviene responder a una pregunta obvia, que puede formularse así:

Si las circunstancias de tentaciones y pasiones en que todo hombre se ve envuelto son tales que todos los hombres, si la gracia no los ayudare, acabarían *de hecho* pecando libremente, parece indudable que de hecho el acto libre de la voluntad depende infaliblemente de las circunstancias. Pero si esas circunstancias llevan infaliblemente a la voluntad al pecado, aunque libremente, ¿no parece evidente, que mucho más Dios, con su gracia, podría llevar infaliblemente de hecho a todos los hombres al bien, sin quitarles por eso su libertad?

O, lo que es lo mismo: Si las circunstancias en que la vida humana se desenvuelve llevarían de hecho a todos los hombres al acto libre del pecado, caso de que Dios no los sostuviese con su gracia, ¿no podría Dios llevar a todos los hombres infaliblemente, y de hecho, al acto *libre* de amor a El? ¿No va a poder Dios, en orden al bien, lo que pueden las circunstancias creadas en orden al mal? Y, por consiguiente, ¿no podría Dios salvar a todos los hombres, aun dejando intacta su libertad?

Respondemos que no. Y la razón de nuestra negativa es que no hay paridad. La explicación de esa falta de paridad nos ayudará a comprender mejor la acción de la gracia y la naturaleza de la libertad, y cómo las tentaciones y pasiones violan la libertad, y cómo la gracia, en cambio, la perfecciona y la respeta.

La libertad es libre en cuanto se decide por sí misma, en cuanto tiene en su mano su propio acto. Tanto más libre cuanto más por sí misma se decide. Tanto menos libre cuanto es más presionada o empujada por agentes o circunstancias externos a ella.

Las tentaciones y pasiones disminuyen la libertad.

La disminuyen, primero, en cuanto le presentan el objeto pecaminoso vestido de luz falsa: se lo presentan como un bien mayor de lo que es. Ese error disminuye la libertad, pues lo que pone en manos de la voluntad la posibilidad del acto libre es el conocimiento del objeto sobre el que ese acto versa; por tanto, todo lo que vicie ese conocimiento, vicia también el ejercicio de la libertad.

La disminuye, en segundo lugar, porque ofusca y oscurece el conocimiento del bien de la adhesión a Dios. La voluntad ha de elegir entre Dios y la creatura: para que esa elección sea plenamente libre se requiere la haga con pleno conocimiento, y éste no se da si uno de los extremos de la elección lo percibe como mayor bien de lo que es, y el otro como mucho menor de lo que es.

Bajo estos dos aspectos, la libertad se halla ya en una posición de inferioridad en su elección, porque no tiene ya en su mano por un perfecto conocimiento los dos extremos entre los que ha de elegir. Todavía, no obstante, queda libre, no sólo teórica, sino prácticamente, pues aunque esos dos extremos la solicitan con fuerza desproporcionada a su valer, ninguno lo hace arrastrándola de necesidad.

Es el caso más ordinario de nuestros pecados, en que, después de hechos, nuestra conciencia nos testifica que los obramos, sí, por debilidad, pero que fuimos libres para evitarlos, con una libertad no sólo física, sino también moral. Por eso sentimos que esa debilidad disminuye nuestra culpa, pero no la quita ni hace desaparecer del todo.

Pero si la gracia no nos ayudase —y aun algunas veces ayudándonos—, vendría a disminuir nuestra libertad *casi* hasta cero un tercer elemento: el atractivo, la tendencia salvaje y moralmente irresistible de la concupiscencia, de las fuerzas sensitivas desordenadas hacia el objeto pecaminoso, que ya se ha presentado a la voluntad como bien superior al divino, gracias al error del entendimiento de que acabamos de hablar. A la voluntad aun le queda el poder de determinarse, de resistir a los apetitos del sentido; pero ese

poder es ya tan pequeño, *casi* cero, y esa resistencia, si se prolonga, tan difícil, que se concibe fácilmente acabe por elegir en la dirección de esa presión.

A todo eso se añade la tentación diabólica, que es la que verdaderamente hace moralmente imposible, y con imposibilidad absoluta, el que el hombre pueda largo tiempo evitar el pecado grave sin ayuda de la gracia. El demonio nos es un enemigo naturalmente superior: en la lucha contra él, si en cada ocasión concreta podríamos resistirle, en el conjunto de ellas nos será imposible: la caída será aun libre en concreto, pero inevitable en conjunto. Ese enemigo no podría actuar en nosotros si estuviéramos en un estado meramente natural; pero elevados al orden sobrenatural, tenemos medios sobrados de ese orden para vencerle. Mas caído el hombre de ese estado, ese enemigo tiene ya fuerza sobre él si Dios gratuitamente no le ayuda. Por eso al demonio sólo con medios sobrenaturales podemos resistirle. Así nos lo inculca reiteradamente la Escritura (cf. Ef. 6,11-18; 1 Petr., 5,8.9; Mt. 17,20; Lc., 22,31.32, etc.).

Las circunstancias, pues —si la gracia no ayuda—, llevan infaliblemente la voluntad humana al pecado; pero la llevan tras infligir a su libertad tantas heridas que la dejan moribunda. La han ido restando sus fuerzas y su capacidad de determinarse por sí misma, y sólo cuando ya apenas si le queda un poquito de esa capacidad, cede de hecho ese poquito que aun le queda ante el empujón de las pasiones.

Adviértase que esta reducción de la libertad hasta *casi* cero se daría únicamente si la gracia no nos auxiliase, pues sólo en esta hipótesis es verdadera la tesis de que ningún hombre podría evitar durante largo tiempo el pecado mortal. Como la gracia no falta a ningún hombre, tal reducción no suele darse, y así nuestros pecados no sólo son físicamente libres, sino también moralmente libres.

Con todo, es frecuente en todos una reducción notable de la libertad, debido a que no siempre usamos como debiéramos de la gracia para resistir a las tentaciones. Y esa

reducción que tantas veces experimentamos, pese a la ayuda de la gracia, nos hace entender fácilmente el proceso por el que el pecado se haría moralmente necesario sin la ayuda de la gracia, si ésta nos faltara, y nos hace ver cómo esa necesidad moral del pecado proviene de una destrucción, no total, pero sí *casi* total, de la libertad.

9. La gracia perfecciona la libertad

Mas con la gracia sucede lo contrario.

No disminuye la libertad, sino que la aumenta, dándole mayor conocimiento de lo que elige, y dejando el acto más perfectamente en su mano.

Si consideramos las gracias prevenientes o suficientes, son «iluminaciones en el entendimiento y mociones indeliberadas en la voluntad».

Dios, al iluminar el entendimiento, es fuente de verdad, y no de error: presenta los objetos tal como son, y por sumas y excelentes que sean esas gracias, nunca podrán presentar al entendimiento los objetos como mejores o peores de lo que son; y las inclinaciones o repulsiones indeliberadas que provoquen en la voluntad nunca podrán ser mayores o más eficaces en orden a determinarla de lo que lo sea el bien de los objetos que se le presentan. Así, la gracia produce las circunstancias óptimas para el ejercicio de la libertad: el conocimiento sin error y la inclinación sin exageración, es decir, proporcionada al objeto.

Si el objeto que se le presenta fuera infinito y conocido como infinito, la voluntad se vería necesitada; en el caso contrario, no se ve necesitada. Pero ya vimos que esa percepción del objeto divino como infinito sólo se da en la visión beatífica. En esta vida sólo por fe puede percibirse como tal, y esa fe es siempre libre, por no ser evidente. Por consiguiente, la gracia, al no poder imponer la fe, tampoco puede imponer la adhesión a Dios.

Es verdad que si, bajo el influjo de esa luz, apareciera gran desproporción entre el bien divino y el bien creado, la voluntad se vería necesitada *moralmente*, y esto con necesidad moral absoluta, a adherir al bien divino, cual sucede a la inversa cuando se le presenta, por la pasión y tentaciones, el bien creado como inmensamente superior al divino.

Pero ¿se da esa desproporción a los ojos del entendimiento iluminado por la gracia?

Si se considera a Dios y a las creaturas como distintas de uno mismo, creemos que esa desproporción se da, y la misma experiencia de la acción de la gracia parece demostrarlo. Bajo su influjo, las cosas más atractivas aparecen tan miserables a los ojos del entendimiento que a la voluntad, prácticamente, le es imposible apetecerlas. Y teniendo esto en cuenta, creemos que Dios puede, con su gracia, hacer que cualquier hombre, y aun que todos los hombres, eviten todo pecado que provenga de atractivo de creatura.

De hecho, tal pecado no pudo darse en los ángeles, ni se dio en el paraíso con nuestros primeros padres, ni parece pueda darse en ninguna voluntad que tenga el perfecto uso de su libertad. Tal pecado supone siempre, en su origen, un error parcial, en virtud del cual *se sobreestima* el bien de la creatura. Por eso los griegos designaban con la misma palabra el pecado y el error.

Mas si se consideran como extremos de la elección a Dios y a la propia libertad, tal desproporción no se da, según vimos más arriba, sino en el caso de que el alma acepte de antemano a Dios libremente por la fe; fe que no impone la gracia. De no haber esa fe, el bien de la libertad parece al alma, aun bajo el influjo de la gracia, como el mayor bien de la voluntad, puesto que, siendo su mayor perfección, agota en cierto modo la fuerza natural que la voluntad tiene para amar. Por consiguiente, no la someterá a Dios, pues Este, si ella no tiene fe, se le presentará como bien menor, o a lo sumo igual, pero al que tendría que someter su propio bien.

Por consiguiente, nos parece que la gracia no puede lograr infaliblemente y de hecho el que una voluntad libre evite el pecado de orgullo, el pecado que tenga como fuente el ansia de independencia, aunque sí puede hacer que evite todos los demás. Cuando los teólogos parecen a veces decir lo contrario, es por no tener presente esta distinción.

Por algo se dice que el orgullo y la soberbia resisten a Dios, o, lo que viene a ser lo mismo, que «Dios resiste a los soberbios, y a los humildes les da su gracia» (Iac., 4,6; cf. Luc., 1,51 y 52; 1.ª Petr., 5,5): se repelen mutuamente, y la gracia de Dios es rechazada del alma soberbia, porque allí nada puede hacer.

Esto atestigua también la experiencia: el que odia a Dios, aunque Dios le quite a veces todo atractivo hacia el pecado, lo hace, no obstante, muchas veces, aun con positiva repugnancia, sólo por el gusto de mostrar a Dios su independencia e insumisión; y cuantas más gracias descienden sobre ellos y más claramente se les impone la verdad, tanto más la resisten, tanto más se endurecen, según consta por testimonios explícitos de no pocos de ellos.

Y ésta es la razón, según ya dijimos en otro lugar, de que Dios, pudiendo con su gracia ahorrarnos todos los demás pecados, no lo haga de ordinario, para que, humillados *al sentirnos derrotados* por las pasiones, busquemos sentirnos libres en la dependencia de El, y así nos libremos del orgullo, con el que pecaríamos *sintiéndonos vencedores* hasta del mismo Dios.

Capítulo II

EL AMOR DIVINO Y LAS CIRCUNSTANCIAS QUE PREPARAN LA LIBRE ELECCION

1. Dios pone a cada uno en las circunstancias mejores en orden a preparar el acto de libertad perfecta

Para entender bien cómo toda la actuación divina se dirige siempre mirando *al mayor bien de cada uno*, hay que considerar esa acción, no aislada y circunscrita a algún momento de la vida, sino en cuanto ordenada toda ella al momento final, en que nuestra salvación se decide. Ni debe considerarse esa acción tal cual objetivamente aparece, sino tal cual subjetivamente conviene a cada uno, lo cual sólo Dios lo sabe.

El mayor bien de cada uno, el único bien definitivo, es salvarse; y eso es lo que Dios procura con todos los medios posibles, compatibles con el respeto a la libertad del que quiere salvar.

Vimos que lo único que no puede vencer su gracia es el orgullo perfecto y formal; la gracia rebota en el alma que está de él poseída: como dos cuerpos cargados de electricidad del mismo signo se repelen y rechazan, así se rechazan y repelen Dios y esa alma.

Dios es Dios por esencia, y no puede dejar de serlo; y, por serlo, es sumamente independiente. El alma orgullosa es Dios por deseo, no quiere otro Dios fuera de sí misma, y ama su independencia de tal modo que ni al mismo Dios quiere someterse. El rechazo, la incompatibilidad mutua, es inevitable.

Por eso la Escritura, que testifica el rechazo divino cuando dice que «Dios resite a los soberbios» (Iac., 4,6; 1.ª Petr., 5,5), no testifica menos el rechazo de la creatura cuando dice: «Dijo el necio, o impío, en su corazón: No hay Dios» (Salm., 31,1; 52,1): sabe de sobra que lo hay; pero no lo quiere reconocer, no lo quiere aceptar.

De ahí que toda acción o permisión divina con respecto al alma que tenga por objeto evitarle caer en ese orgullo es acción dirigida por el amor y ordenada al bien del alma: el término inmediato de esa acción o permisión puede ser un mal para ella, ya físico, ya moral, si es un pecado; pero el término último es un bien: mal físico o moral, es para bien del alma.

Entre los males físicos están las enfermedades, las desgracias, la pobreza, y otros muchos que sería prolijo enumerar: todos ellos tienden a hacer sentir al alma que no se basta a sí misma, que necesita de Dios para ser feliz, moviéndola a desear el divino socorro, a querer cobijarse bajo la sombra de sus alas (Salm., 16,8; 35,8; 56,2; 60,5; 62,8; Ruth, 2,12; Mt., 23,27).

El que considerase esos males en sí mismos, jamás podrá comprender el amor divino. Mas el que viere en ellos el medio necesario para despegar al alma del aprecio excesivo de sí misma, de la sensación de autosuficiencia, del orgullo que la había de condenar, percibirá con luz esplendorosa las misericordias, ternura y sabiduría del amor divino.

El error es un mal intermedio entre el físico y el moral: no es pecado, pero proviene del pecado y lleva a él fácilmente. Y también ese error enseña al alma a no fiarse de sí misma, a adherir, escarmentada, a la verdad divina, a fiarse

más de Dios que de sí misma: naturalmente ama la verdad, y el error la enseña que sólo en Dios la puede poseer.

Entre los males morales están el pecado mortal, el venial, la imperfección, las inconstancias y debilidades de la voluntad, la sujeción a la tiranía de las pasiones. Todos ellos son un mal; y ese mal es gravísimo en sí mismo si se trata del pecado mortal. Ninguno de ellos causa Dios: su santidad se lo impide, ya que, o son pecado, o, cuando menos, incitan al pecado, y Santiago nos dice que «Dios a nadie tienta» (Iac., 1,13). Pero como nada sucede sin que Dios lo permita, somos tentados permitiéndolo El, y caemos en pecado porque El lo permite.

Podía no permitirlo, y esas tentaciones y pecados no se darían; pero permite unas y otros porque nos ama, porque facilitan nuestra salvación. Por eso, sólo los permite en cuanto la facilitan, o, lo que es lo mismo, en tanto en cuanto sean remedio necesario a nuestro orgullo, que es el que en definitiva nos condenaría.

En efecto, pasado el momento del pecado, y aun bajo la tentación a la que se resista, percibimos claramente *nuestra esclavitud,* nos damos perfecta cuenta de que obramos arrastrados, impulsados por algo ajeno a nuestra voluntad: quisiéramos evitarlos, y volvemos a caer, quién, en cosas pequeñas; quién, en cosas grandes (Iac., 3,2). Así acabamos por darnos cuenta de que fuera de Dios, nosotros, que tanto amamos la libertad, vivimos necesariamente en perpetua e infamante esclavitud.

Nuestra voluntad, así zarandeada y cribada —es expresión de la misma Escritura, que dice que el demonio nos criba como al trigo (Lucas, 22,31)—, ya no se nos presenta como un dios lleno de majestad, sino como un juguete en manos de nuestros enemigos: mundo, demonio y carne; y nos damos cuenta de que el único modo de que reine soberana, cual naturalmente deseamos, es el unirla a Dios.

Así, el mismo amor a nuestra libertad, tan maltrecha y violada por el pecado, nos impulsa a someterla a Dios; y así,

gracias a esos pecados, el mismo amor a nuestra libertad nos hace suspirar más por Dios, desearle más, unirnos más a El, cuando sin ellos hubiera sido la que de El nos separara.

Al ver a un pecador sumergido en el cieno de los pecados, podríamos pensar que está dejado de la mano de Dios. Mas lo dicho nos manifiesta que Dios le deja ahí sumergido *porque le ama,* y aparece clara la verdad de la Escritura que tanto ensalza el amor de Dios a los pecadores, tanto que nos dice que *murió por ellos.*

Podría decir alguno: ¿No sería mejor que Dios *no permitiese* el pecado de orgullo, pues tampoco puede darse sin que El lo permita, y entonces nadie se condenaría, ni se darían en el mundo los demás pecados, ya que Dios los permite únicamente para que evitemos ése?

La respuesta la hemos dado ya otras veces, pero la repetiremos aquí una vez más. El pecado de orgullo no podría darse si Dios no lo permitiera, ya que no puede darse ningún acto libre, no sólo sin que Dios lo permita, sino sin que Dios concurra a él. Pero *el amor* que nos tiene *le obliga a permitirlo.*

Ese amor le exige que no se contente sino con nuestra correspondencia libre. Y ésta implica el que Dios quiera que el alma se decida libremente a amarle o no amarle: y esa decisión, que se da porque Dios la quiere, lleva consigo la posibilidad de rechazar a Dios, por ser libre, y porque libre la quiere Dios. Y ese rechazarle es el orgullo. Por consiguiente, su mismo amor le induce a permitir el orgullo.

Puesto su decreto de que el hombre le elija libremente —decreto que ya hemos visto es decreto de amor—, ya Dios no puede impedir de modo absoluto el pecado de orgullo, pues ese impedirlo, al destruir la libertad, contraría a su decreto y, por ende, a su amor.

Lo único que puede hacer, y hace, es inducir por todos los medios al alma para que no use de su poder de rechazarle, aunque siempre le quede a ésta la posibilidad real de

hacerlo. Esto lo hace poniendo siempre al alma en las circunstancias mejores en orden a fomentar en ella la humildad, ya sean esas circunstancias queridas positivamente por Dios —si no son mal moral—, o ya meramente permitidas —si son pecado.

Esas circunstancias pueden *objetivamente* ser mejores en uno que en otro. Pero siempre serán *las mejores para cada uno.*

2. Las circunstancias subjetivamente mejores

Podría objetarse que las circunstancias objetivamente mejores deberían ser, al menos por lo general, también subjetivamente mejores. Los casos contrarios deberían constituir excepción. Y, sin embargo, lo más ordinario es que las circunstancias que nos envuelven no sean las mejores objetivamente.

Así, es objetivamente mejor para salvarse nacer entre cristianos que entre infieles, y no obstante son más numerosos los que nacen y viven en la infidelidad, privados de la luz de la fe. Igualmente, ya entre cristianos, es objetivamente mejor recibir educación cristiana íntegra que no deficiente, y sin embargo son más los que la reciben deficiente; es mejor no recibir ningún escándalo que el recibirlo, y son más los que lo reciben; lo mismo se diga del pecado, pues son más los que pecan; y de las buenas inclinaciones, pues suelen predominar las malas; y, en fin, de mil otros ejemplos más que podrían ponerse.

¿Podrá acaso decirse sea posible que, de un modo general, sea frecuente convengan más para la salvación de las almas circunstancias en sí peores que no las en sí mejores?

Creemos que sí. Y un ejemplo nos lo hará fácilmente comprender.

3. Distinto régimen del sano y del enfermo

Los alimentos en sí mejores son los que más convienen al hombre sano. Pero esos alimentos, en sí mejores, no serían los mejores, sino nocivos, para el hombre enfermo. De ahí que cada enfermedad tenga su régimen especial.

Buenos son los huevos; pero el que padece de hígado no los puede tomar. Bueno es el azúcar; pero causará la muerte al que padezca diabetes. Bueno es el vino, y buena la carne; pero no son convenientes al que padece tensión arterial. Y bueno es el ejercicio, los saltos y las largas caminatas; pero no para quien padezca del corazón.

Así, las circunstancias óptimas en sí serían las mejores para una voluntad sana, no desordenada; pero en la medida en que esté enferma irán dejando de convenirle. La enfermedad de la voluntad, el desorden de la libertad, es el orgullo, la sobreestima de sí misma. Por consiguiente, en la medida en que el orgullo vaya inficionando la voluntad, en esa misma medida irán convirtiéndose en no convenientes para ella las circunstancias en sí mejores.

Cuál sea esa medida en cada caso, sólo Dios lo sabe, y El, como sabio médico (Mt., 9,2; Luc., 5,31; Iob., 5,18; Is., 61,1), aplica el régimen que a cada cual conviene.

Una cosa, sí, sabemos, y es que todo hombre está enfermo como consecuencia del pecado original; por consiguiente, sabemos que no es verdad que, en general, las circunstancias óptimas en sí mismas sean en concreto las mejores para cada alma. Habrá unas que lo serán y otras que no. Tal el tísico, a quien conviene la sobrealimentación y, en cambio, le es nocivo el ejercicio normal.

Asentado esto, y sabiendo que Dios en todo procede por amor, es lógico concluir que pone a cada uno en las circunstancias y con las inclinaciones *que a él le convienen*, ya sean las óptimas en sí, ya no lo sean.

Esto aparecerá aún más claro examinando la conducta de Dios con sus creaturas.

Creó a los ángeles con libertad perfecta, y en el hecho de crearles les mostró en cierto modo un amor mayor que a nosotros, pues les dio más perfección. Para salvarse les puso en las óptimas condiciones: exención de todo influjo externo en su decisión y ayuda generosa de su gracia. Las circunstancias eran las mejores en sí. Pero su voluntad, si se desordenaba, ya no podía ser curada, por ser irreversible en sus decisiones. En muchos entró el orgullo y se perdieron.

Desde el momento en que entró el orgullo en ellos, todas esas circunstancias, toda esa perfección de su libertad, y toda la claridad de su entendimiento, no sirvieron sino para mal. Fue el orgullo quien las trocó de buenas en sí en malas para ellos; y ese trueque fue tanto peor y más irremediable cuanto más perfectas en sí eran. Tan irremediable, que ya no hubo medio de salvarlos, cumpliéndose en ellos el adagio: «Corruptio optimi pessima» (No hay cosa peor que la corrupción de lo mejor).

Creó Dios a nuestros primeros padres. Debido al elemento sensible, su voluntad no era tan perfecta como la angélica, sus decisiones no eran del todo irreversibles. Púsolos en las mejores circunstancias para el recto uso de su libertad: inmunidad de error, inmunidad de la concupiscencia. Tal estado era un verdadero milagro, pues no se debía a su naturaleza; mas el amor de Dios no repara en milagros. Lo que Dios no podía era librarlos de la posibilidad del orgullo e insumisión a El, ya que ello hubiera equivalido a renunciar al obsequio de su libre correspondencia amorosa, cosa que necesariamente busca todo el que ama de verdad.

Esas circunstancias en sí óptimas fueron también las mejores *para ellos* hasta el momento en que en su corazón prendió el orgullo, la sobreestima de sí. Desde ese momento dejan de ser las óptimas, pues ya no hubieran servido sino para acrecentar el orgullo naciente, llevándolo a completo desarrollo, a la formal rebeldía.

Es entonces cuando aparece la tentación diabólica, per-

mitiéndola Dios porque les convenía ser tentados para curarles de su orgullo. Pecaron bajo el influjo de esa tentación; pero jamás hubieran pecado si la tentación les hubiera sorprendido en un estado de perfecta humildad y sumisión a Dios. El demonio les hizo caer removiendo su orgullo; y pudo removerlo porque ya lo había; pudo hacer salir llama porque ya había brasa. Adán y Eva, en su estado feliz, insensiblemente habían ido creciendo en la estima de sí y en la desestima de Dios. La tentación no hizo más que descubrir su mal cuando era curable, precipitar su pecado cuando el arrepentimiento era aún posible.

Como castigo, despertóse en ellos la concupiscencia, con todo su cortejo de pasiones; se oscureció su entendimiento con toda clase de errores. Pero ese castigo fue una misericordia. Su voluntad, enferma ya por el pecado de orgullo, sólo con este régimen de humillación podía curarse: lo que en sí era mejor para la voluntad sana, ya no era lo mejor para una voluntad enferma.

Su salvación era ya ahora más fácil con error y con concupiscencia, que no sin ellos, ya que, sin ellos, el orgullo hubiera crecido sin freno ni correctivo alguno. Y en tanto dejó Dios brotar ese error y esas pasiones en cuanto su orgullo lo necesitaba. Ello es consecuencia de que Cristo murió también por ellos (2.ª Cor., 5,15).

4. Enfermedad del género humano

Si la tentación diabólica, la concupiscencia, el error, y aun el mismo pecado, fueron un bien para nuestros primeros padres, en cuanto eran *lo mejor* para curar su orgullo, mucho más se ha de decir de todos sus descendientes. Todos heredamos la enfermedad de ellos, la inclinación a la soberbia, y, por tanto, necesitamos su régimen: no es lo mejor en sí lo más conveniente para nosotros, sino lo que es mejor para un enfermo.

Es verdad que Cristo pudo haber curado esa enfermedad heredada. No lo hizo porque no nos convenía. No nos convenía, por una parte, porque, aunque curase la enfermedad, no podía quitarnos la posibilidad de enfermar, la facilidad para caer en el orgullo, como cayeron nuestros primeros padres; y, por otra, porque *todos los inconvenientes* de esa enfermedad había de subsanarlos con ventaja su gracia, ya que esa gracia hace que nadie peque a causa de la enfermedad, a no ser que por propia iniciativa se deslice en el orgullo: sólo se da el pecado cuando el orgullo entra en el alma, y ya hemos visto que, cuando ha entrado, la tentación, la concupiscencia, y aun el mismo pecado, son un bien, son un remedio para ella.

Y si eso puede decirse del pecado, ¿cuánto más podrá decirse de la infidelidad personalmente inculpable, de la mala educación recibida, de las inclinaciones desordenadas heredadas, de todo aquello, en fin, a que un hombre puede hallarse sujeto sin culpa personal de su libre voluntad?

De lo dicho pudiera alguno concluir que para Adán hubiera sido mejor ser creado en la situación en que sus descendientes nos hallamos, y que así Dios no le puso a él en las mejores circunstancias.

La conclusión sería errónea, porque Dios pone siempre a cada uno en las mejores circunstancias para él.

La tentación, error y pasiones que esclavizan a la voluntad humillan al hombre y le obligan o inducen a recurrir a Dios precisamente en cuanto son consecuencia del pecado, efecto de nuestro libre alejamiento de Dios. Sabiendo que somos esclavos *porque abandonamos a Dios,* y que el único medio de recobrar nuestra libertad es someternos a El, cuanto más sentimos la humillación de la esclavitud, tanto más nos vemos impulsados a buscar su remedio en la sumisión a Dios.

Mas si el hombre hubiera sido creado ya en esa esclavitud, y, aun siendo fiel a Dios, la experimentase, tendría que atribuirla, no a su alejamiento de Dios, sino al mismo

Dios que con ella le creó. Y así, su experiencia, lejos de llevarle a desear una mayor dependencia de Dios, más bien le induciría a la rebeldía contra quien le había creado esclavo, y en quien no veía remedio a esa esclavitud.

Por eso convenía a Adán ser creador íntegro, y no experimentar la tiranía de las pasiones sino como efecto de su pecado. En cambio, nos conviene a nosotros experimentarla, aun sin pecado personal, porque *sabiéndola efecto del pecado,* consecuencia de la insumisión contra Dios, nos mueve a aborrecer ese pecado e insumisión, que de tal modo nos ha esclavizado, y nos induce a buscar el remedio en la sumisión plena a Dios, previniendo así nuestros pecados personales, y haciéndonos ver que sólo unidos a Dios gozaremos de la libertad que tanto ansiamos.

5. Régimen preventivo

Mas nótese que este régimen de lo más conveniente a cada hombre enfermo no mira sólo a la enfermedad actualmente tenida, al orgullo que ya anide en el alma, sino también a la enfermedad futura.

Así lo hace el médico con el enfermo, dándole régimen y medicinas para prevenir *futuras complicaciones,* que, gracias a eso, nunca se darán, y eso aunque tal régimen y medicinas le causen actual quebranto. ¿Cuánto más no lo hará nuestro Médico divino, nuestro Redentor?

Aquí entra de lleno en función la ciencia que Dios tiene de lo que haría el hombre en cada circunstancia, y de las posibles reacciones de su orgullo. De ella se sirve su amor para prevenirlas, para evitarlas; si, no obstante, al fin se siguen, y acaba un hombre en orgullo perfecto y rebeldía formal, no es porque Dios no le haya puesto en las mejores circunstancias para evitarlo, sino porque, siendo libre, puede siempre en cualesquiera circunstancias y con cualquier

régimen, *aun con los mejores para él,* usar mal de su libertad y renunciar a Dios.

Por eso Dios puede decir con toda verdad al alma que se condena: «¿Qué más cabía hacer para salvarte, que yo no lo hiciera?» (Is., 5,4). Y el alma tendrá que responderle: «Nada en absoluto, pues con cualquier cosa que me hubieras hecho me habría condenado igual, pues yo quise en absoluto mi condenación, y la hubiera querido igualmente, o más aún, en cualquier otra circunstancia en que me hubieras puesto».

Esto podrá parecer extraño en muchos casos; pero se deduce del amor de Dios y de la ciencia infinita que está al servicio de ese infinito amor a cada uno.

Cuando se dice, por ejemplo, que es mejor creer que no creer, tener fe que carecer de ella, se enuncia una gran verdad, si nos referimos a lo mejor en el orden objetivo, pero no puede decirse lo mismo de necesidad si nos referimos a lo mejor en el orden subjetivo.

Lo que es indudablemente más conveniente para toda alma es tener la fe *en el momento de la muerte,* ya que sin ella nadie puede salvarse. Pero el tenerla o no tenerla antes de ese momento será lo mejor en sí, pero no siempre será de necesidad lo más conveniente para el alma.

La prueba es que hubo quienes, teniéndola un tiempo, acabaron perdiéndola, y a ésos nada les valió tenerla antes. Otros, en cambio, que largo tiempo carecieron de ella, la alcanzaron por fin, y con tanto más ahinco la abrazaron cuanto más largo tiempo habían gemido en la oscuridad y en el error: a éstos nada les perjudicó, en definitiva, su anterior infidelidad.

Sabiendo que Dios todo lo dispone por amor, ¿no será dable afirmar que a unos les negó la fe porque veía que por ese camino la abrazarían después con más ardor, cuando se les propusiera, y a otros se la dio porque, aunque sabía la habían luego de perder y condenarse, sabía que se condenarían *a pesar* de haberla tenido, y que se hubieran igual-

mente condenado si por largo tiempo les hubiera mantenido en la infidelidad, porque, lejos de avivar ésta en ellos el apego a la fe cuando se les propusiera, les había de hacer despreciarla aún más?

Mas, dada la importancia de este principio tan consolador, veamos de confirmarlo viendo la providencia amorosa de Dios en los tres males que más parecen conducir a la perdición: la infidelidad y obcecación, el escándalo, y la educación cristiana deficiente, acompañada de ambiente desfavorable y herencias desordenadas.

6. La infidelidad y la obcecación ordenadas por el amor a mayor bien del alma

Hay un pasaje en el Evangelio que nos parece demostrar lo que acabamos de decir.

Dice así: «Y estando Jesús a solas, preguntáronle los doce, que estaban con El, el sentido de la parábola. Y decíales: A vosotros os ha sido dado conocer el misterio del reino de Dios: mas a los que están fuera todo se les dice en parábolas, *para que* viendo, vean, y no vean; y oyendo oigan, y no entiendan: no sea que se conviertan y se les perdonen los pecados» (Marc., 4,10-12).

La interpretación del sentido de este pasaje, cuya doctrina aparece repetida en no pocos lugares de la Escritura —véase, por ejemplo, Isaías, 6,9 y ss.; Io., 12,40; Act., 28,26—, ha torturado las inteligencias de los exégetas católicos, deseosos de salvar a toda costa la divina misericordia.

Como suele suceder, la dificultad proviene toda ella de empeñarse en que el texto diga lo que no dice y no diga lo que dice, es decir, de tener reparo en afirmar el que Dios quiera que algunos no se conviertan, que a algunos no les sean perdonados los pecados.

Sin embargo, es evidente que eso, y no otra cosa, es lo que dice el texto. Y admitiéndolo así, tal como suena, lejos

de disminuir la misericordia divina en relación a aquellos cuya conversión no quiere, aparece y se muestra infinitamente más tierna y paternal con ellos.

Dios quiere la salvación de todos, y para ella se necesita el conocimiento de origen revelado y el asentimiento a ese conocimiento por la fe. Así lo afirma el Apóstol de modo terminante (1.ª Tim., 2, 4). Ese conocimiento puede Dios proponerlo al alma de dos modos: o con luz clara y deslumbradora, o más o menos velado, en el caso presente, en parábolas.

Dios escogió el modo *más conveniente para nosotros*: hablarnos en parábolas, proponer a cada uno el objeto de la fe más o menos oscuramente.

Haciéndolo así, los que siguen a Jesús, los que tienen gustosamente sometida a El su libertad, los que aman su dependencia de Dios, verán sin dificultad su verdad, ya porque ellos no ponen obstáculo a su conocimiento, ya porque Dios mismo se la esclarecerá. Y como radican en la humildad y aman su dependencia, perseverarán en la adhesión a esa verdad, y así se salvarán.

Mas los que son *de fuera*, es decir, los que se hallan alejados de Dios por el amor a su propia libertad e independencia, no entenderán el mensaje divino: Dios se lo propone en parábolas *para que no lo entiendan*, y no entendiéndolo no se conviertan, y no convirtiéndose, no se les perdonen los pecados. Y lo hace así porque los ama, porque desea su salvación, para mejor salvarlos.

Si Dios propusiese con luz plena la verdad a esas almas orgullosas y pagadas de sí mismas, podrían darse dos casos: o que la admitan, o que la rechacen. Y en los dos sería un mal para ellas.

Sería un mal, y mal decisivo, si la rechazaban, pues sería orgullo perfecto, resistencia total y consciente a la gracia, rebeldía sin paliativo alguno; y ya vimos que tal pecado no tiene perdón, porque de él no se arrepiente el hombre.

Y sería un mal para ellos, aunque de momento no tan

definitivo, si la admitiesen. Esa admisión llevaría consigo, es cierto, la conversión, y con ella el perdón de los pecados, y ése es un bien. Pero no curaría la mala disposición oculta de la voluntad, el orgullo que la carcomía, puesto que no habrían experimentado su impotencia en orden a la verdad. Ese orgullo secreto iría creciendo, y al fin daría su fruto de ruina irreparable: la apostasía de Dios, la renuncia a El, consciente e irrevocable.

Por eso Dios *no quiere que se conviertan*, y así se les perdonen los pecados, *mientras duren* esas malas disposiciones ocultas de su orgullo; no lo quiere, porque sería un mal para ellos.

En cambio, proponiéndoles la verdad bajo el velo de las parábolas, hace que su infidelidad, aunque culpable, no sea irreparable: va sostenida por un error, y el día que ese error se les manifieste les humillará tanto más cuanto haya sido más craso y duradero; y al humillarles, les será más fácil renunciar a él, adherir con plena sumisión y humildad a la verdad.

A este respecto, son muy significativas las palabras de Nuestro Señor en la Cruz: «Padre, perdónales, porque no saben lo que hacen» (Luc., 23,34). Ellas nos indican dos cosas: que el error, aunque culpable, es mucho más frecuente de lo que pensamos —pues las refiere a los príncipes y sacerdotes de Israel—; y que el perdón, es decir, el arrepentimiento, es siempre posible mientras se rechace a Dios por error, aunque culpable, y es imposible en absoluto si en ese rechazarle no media error alguno.

Al proponerse así la verdad, el alma mal dispuesta, la que se halla alejada y fuera de Dios por el orgullo, permanece en el error; pero sólo mientras no corrija esas disposiciones malas. La verdad queda en tanto en ella como semilla que no puede germinar; mas no por eso muere: en el momento en que el terreno sea bueno se desarrollará. Por eso es verdadera misericordia y amor divino el que esa verdad se les proponga, aunque se les proponga *para que*

ahora no la entiendan, porque el entenderla *ahora* no sería un bien para ellos.

El mismo no entender la verdad favorece el desarrollo de esas buenas disposiciones, de esa humildad que ha de ayudar a comprenderla. En efecto, toda alma ansía la verdad, sintiendo en sí fuerzas para volar a ella; por eso el error no puede satisfacerla de modo duradero. Pero la verdad que ha de saciarla sólo en Dios se encuentra. El alma que quiere bastarse a sí misma rechaza a Dios, buscando en sí misma y por sí misma la verdad; y al ver y experimentar su incapacidad, acaba por sentirse movida a buscarla en Dios, a adherir a Dios, y en ese momento se le descorre el velo que, cual parábola, ocultaba la verdad. Así, lo que Dios busca por este medio no es la perdición del alma, sino su salvación definitiva.

La luz se hará más tarde o más temprano, según la disposición del alma. Pero, dispóngase o no, toda alma la tendrá en el último momento de la vida: entonces se iluminará la parábola, pues ello es necesario para salvarla si aun está mal dispuesta, y Dios quiere salvarla. Que en esa hora de luz abrace o rechace la verdad, dependerá del grado de humildad en que se encuentre. Dios, por su parte, hizo todo lo posible para moverla a ponerse en él: todo, menos forzarla, ya que eso no lo consiente su amor.

7. Se corrobora lo dicho por el texto paralelo de Isaías

Esta interpretación, que deja al texto su sentido literal, magníficamente conforme al amor divino, aparece aún más clara si se considera el texto paralelo de Isaías, de donde está tomado. Sólo que allí se aplica al pueblo como tal, no a los individuos.

«Ve y di a este pueblo: Escuchad, pero sin comprender, y ved, mas sin entender. Embota el corazón de este pueblo, y endurece sus oídos, y ciega sus ojos, para que con sus

ojos no vea, no oiga con sus oídos ni con su corazón entienda, ni vuelva a haber curación para él. Y pregunté: ¿Hasta cuándo, Señor? Y repuso: Hasta que hayan quedado asoladas las ciudades, sin habitante, y las casas sin nadie, y la tierra laborable como un desierto. Hasta que Yahvé haya alejado al hombre, y sea grande la desolación en medio del país. Y aunque ya no haya en ella más que una décima parte, volverá a ser objeto de exterminio; será como el terebinto y como la encina, de los cuales, al ser talados, queda el tocón; de su tocón saldrá semilla santa» (Is., 6,9-13).

La excelencia y gloria de Israel como pueblo era el ser «el pueblo de Dios» (Lev., 26,12; Deut., 26,18; 14,21; 26,19). De ahí que su mal mayor era la infidelidad, la idolatría.

Dios quería preservarle de ella; mas con todo, el pueblo volvía siempre a reincidir en la infidelidad. Los castigos repetidos, las conminaciones reiteradas de los profetas, lo sacaban de ella; pero volvía siempre a reincidir, a causa de la propensión oculta que no acababa de desarraigar, de desechar de sí. El profeta Oseas nos describe poéticamente lo precario e inestable de esos arrepentimientos: «¿Qué haré contigo, Efraim?, ¿qué haré por ti, Judá? Vuestra misericordia es como la niebla de la mañana, y como el rocío de madrugada que pronto desaparece» (Ose., 6,4).

Era menester, para la enmienda definitiva, que experimentaran hasta las heces las consecuencias amarguísimas de abandonar a Dios: sólo así podían escarmentar de una vez para siempre, y evitar ya de modo definitivo la idolatría. Para ello era necesario que no la dejasen por el arrepentimiento a los primeros castigos. Es entonces cuando Dios dice o decreta: «Escuchad, pero sin comprender; ved, mas sin entender. Embota el corazón de este pueblo, y endurece sus oídos, y ciega sus ojos, para que con sus ojos no vea, ni oiga con sus oídos, ni con su corazón entienda, ni vuelva a haber curación para él».

Si ese «no vuelva a haber curación para él» fuera definitivo, ya no sería misericordia para el pueblo la predicación

del Profeta. Mas Isaías entendió perfectamente que no era definitivo, sino algo temporal. De ahí que pregunte: «¿Hasta cuándo, Señor?» Y Dios le confirma en su idea de que la apostasía no será definitiva señalando su término, que tendrá lugar cuando hayan sobrevenido al pueblo todas las calamidades que la idolatría le acarrearía: lo perderá todo, como árbol talado; mas de su raíz germinará de nuevo, y producirá semilla santa.

Dios da la enseñanza y los castigos con el único fin de lograr la conversión definitiva, y a ese mismo fin se ordena el permitir o disponer de presente la dureza y obcecación del pueblo con relación a castigos y enseñanzas. Gracias a ello, recordarán después ya para siempre las calamidades que pasaron por ser infieles, y cómo las hubieran evitado con sólo obedecer a las divinas enseñanzas, y ello les moverá a ser en adelante dóciles a ellas.

El resultado de esa economía divina es de sobra conocido. Después de la cautividad de Babilonia, jamás volvió Israel a idolatrar: de ese mal quedó curado para siempre. Dios quiso su infidelidad temporal para obtener, mediante ella, la fidelidad constante y duradera posterior.

8. Coincide la enseñanza de San Pablo

La misma explicación misericordiosa tiene la actual reprobación de Israel. Tampoco ella es, en definitiva, sino temporal, ya que sabemos por San Pablo (Rom., 11,25-32) que se convertirá. Y sin embargo, el mismo Apóstol testifica su reprobación (Act. Ap., 28,25-29), alegando las palabras de Isaías, y asegurándoles que la buena nueva pasará a los Gentiles, mientras ellos se verán privados de ella.

La causa de su infidelidad, de su rebeldía contra Cristo, es su orgullo, el buscar su gloria y no la de Dios (Io., 5,44; 12,43): no quieren que Cristo les traiga nada nuevo, no quieren que eleve a los Gentiles a un mismo plano de hijos de

Dios, no quieren formar parte del pueblo de Dios, sino ser *ellos solos* el pueblo de Dios.

Mientras permanezcan en tales disposiciones, su conversión sería un mal para ellos, pues no perseverarían; y un mal para los demás, a quienes apartarían de la verdadera fe. Muchos judíos creyeron en Cristo, y sabido es cuánto obstaculizaron esos mismos fieles judíos, que judaizaban y querían hacer judaizar a los convertidos del gentilismo, el desarrollo y expansión de la primitiva Iglesia. Con todo, por ser pocos, fueron absorbidos. Mas si el pueblo en masa se hubiera convertido, habrían sido ellos quienes absorbieran a los demás, y hubiera desaparecido el cristianismo, y con él la verdadera fe en Jesús, a quien habrían acabado considerando como un profeta más, y así habría sobrevenido la apostasía general.

Dos mil años de cautividad, de calamidades, de obcecación, son en la mente divina medio misericordioso para obtener la humildad y sumisión del pueblo, su conversión definitiva.

Aplicando esto a los individuos, se ve claro que la misma infidelidad es una misericordia.

Dios, más o menos oscuramente, *propone a todos la fe.* San Pablo lo afirma claramente: «La fe por el oído, y el oído por la palabra de Cristo. Pero digo: ¿Es que no han oído? Ciertamente, ya que a toda la tierra llegó el sonido de ellos, y a los confines de la tierra sus palabras» (Rom., 10, 17-18).

Esas palabras, ya les hayan llegado por tradición primitiva, ya por la predicación de los mensajeros del Evangelio, ya por profetas verdaderos suscitados por Dios entre los gentiles (como sugiere San Agustín), han alcanzado a todos; pero vestidas, ocultas, disfrazadas bajo los ropajes más diversos.

La gracia divina las hace suficientemente claras para que, cuantos están dispuestos, las entiendan y admitan. Pero esa iluminación falta a los que carecen de las debidas disposiciones de humildad y dependencia. Dios les niega la luz para que en el error y oscuridad aprendan la humildad y aviven en sí el deseo de la verdad, a fin de que cuando la vean no la rechacen, o se limiten a abrazarla con inconstancia. Así, el no creer es por su culpa, porque no se disponen; pero el carecer de luz es un efecto del amor de Dios a ellos, para ayudarles a disponerse mejor a la conversión definitiva.

Por eso, porque les niega la luz para su bien, esa luz les será dada cuando les convenga. Y a todos, al menos, a última hora, ya que entonces a todos les conviene, pues sin ella no se pueden salvar: la infidelidad anterior la dispone Dios, en sus designios, sólo para que en esa hora de luz más fácilmente se decidan a entregarse a El.

Con frase lapidaria concluye San Pablo el fin misericordioso de la infidelidad: «Encerró Dios *a todos* en la incredulidad *para de todos tener misericordia*» (Rom. 11,32).

9. Doctrina de Santo Tomás y de San Agustín

Santo Tomás, en la *Prima Secundae,* cuestión 79, artículo 4, dice lo siguiente:

«La obcecación, siendo disposición para el pecado, a ninguno se da de suyo para salvación, sino para condenación; pero en virtud de la divina misericordia, la obcecación es a algunos para salvación, a fin de que caídos en pecado, hagan humildemente penitencia, y se conviertan a Dios. Respondo diciendo que la obcecación es un preámbulo al pecado. Mas el pecado se ordena a dos cosas: a una de suyo, es a saber, a condenación; a otra por divina misericordia o providencia, es a saber para cura, en cuanto Dios permite que algunos caigan en pecado, a fin de que conociendo su pecado, *se humillen y conviertan,* según dice Agustín (*De Natura et Gratia,* cap. 22, 24 y 28). De ahí que la obcecación, por su naturaleza, se ordena a la condenación del que se obceca,

por lo cual se pone también como efecto de la reprobación. Pero por *divina misericordia* la obcecación temporal se ordena medicinalmente *a la salvación de aquellos que se obcecan.* Pero esta misericordia no mira a todos los obcecados, sino sólo a los predestinados, a los cuales «todas las cosas cooperan para bien», según se dice en Romanos, 8. Por lo cual, con respecto a algunos, la obcecación se ordena a sanarles; mas con respecto a los demás, se ordena a su condenación, según dice Agustín (*Quaestiones Evang. in Mat. quaest.*, 14)».

Quizá el lector se extrañe de que aduzcamos esto para apoyar nuestra opinión, cuando más bien parece contradecirla. Sin embargo, creemos que la apoya.

Dos afirmaciones nos interesan.

La primera es ésta: «Por divina misericordia, *la obcecación temporal* se ordena medicinalmente a la salvación de aquellos que se obcecan». Pero, en nuestro sistema, toda obcecación es temporal, ya que todos son plenamente iluminados a última hora. Luego, por divina misericordia, toda obcecación se ordena medicinalmente a la salvación de aquellos que se obcecan. El que la medicina obre o no la salvación dependerá de si el obcecado acepta la luz cuando le entra por los ojos o libremente la rechaza; pero el que el enfermo no quiera aprovechar la medicina nada quita a la intención salvadora con que Dios la da.

La segunda es ésta: «Esta misericordia no mira a todos los obcecados, sino sólo a los predestinados, a los cuales todas las cosas cooperan para bien, según se dice en Romanos, 8. Por lo cual, con respecto a algunos, la obcecación se ordena a sanarles; mas con respecto a los demás, se ordena a su condenación». Mas *por parte de Dios,* todos son predestinados, pues a todos crea *para salvarlos,* quiere que *todos* se salven (1.ª Tim., 2,4), y por todos murió. Luego, *por parte de Dios,* su misericordia se extiende a todos, y por misericordia permite toda obcecación. El que ésta, a pesar de permitirla Dios como medicina, no obre como tal en quien se

condena, no se debe a falta de misericordia y providencia divina, sino a la mala voluntad de quien se condena, que convierte en veneno lo que en el plan divino era medicina, tal como hace con toda clase de gracias.

Por parte del hombre, la obcecación, al igual que el pecado, proviene de su orgullo, y por eso *de suyo* ordena a la condenación, que es obra del orgullo; pero, por parte de Dios, es permitida —e indirectamente provocada por la sustracción de su luz— para remedio de ese mismo orgullo. Que ese remedio, en definitiva, surta o no el efecto por Dios buscado, dependerá de la libre cooperación humana; pero la dirección de ésta en nada mudará el orden amoroso que informó a Dios en su permisión.

La limitación que de esa misericordia hacen San Agustín y Santo Tomás, restringiéndola a los predestinados, y entendiendo por tales a los que de hecho se salvan, nos parece ilógica e inadmisible, como incompatible con el amor que Dios ha manifestado tener a todos los hombres y con el deseo que tiene de salvarlos a todos. Como proviniente de una inteligencia deficiente del misterio de la predestinación, creemos debe rechazarse. Deficiencia harto explicable, dado el influjo del ambiente, todavía no iluminado por la devoción maravillosa del Corazón de Jesús, sin la cual era muy difícil entender vitalmente la plenitud y extensión del amor divino.

Fueron verdaderos gigantes de la inteligencia, cuyas cimas parecen tocar los cielos: por eso nos proporcionan principios de preciosa utilidad, aun en esta cuestión. Pero fueron hombres, y como tales incapaces de liberarse por completo del influjo del ambiente, sacando las últimas consecuencias de sus principios.

Los que, incapaces de admitir progreso, quieren seguirles en todo sin enmienda, corrección o añadidura, harían bien en recordar cómo ellos procedieron con los maestros que les precedieron; y, en el caso concreto, cómo el mismo Santo Tomás, en virtud de una revelación particular históricamen-

te inexistente, pero tenida como auténtica por él, no vaciló en admitir la posibilidad de que un alma saliera del infierno, conciliándola con el principio de la eternidad de las penas (Supl. q. 71, VI). ¿Qué no hubiera hecho el Santo, en su sistema de predestinación, de haber tenido conocimiento de las increíbles revelaciones del amor divino que entraña la devoción al Sagrado Corazón, históricamente tan probada, y repetidamente aprobada por la misma Iglesia? ¿Es creíble que esa nueva orientación de la piedad cristiana no hubiera influido nada en su sistema?

10. La providencia divina y el escándalo

Si la obcecación e infidelidad del alma las permite Dios para mejor salvarla, con más razón ha de afirmarse esto de otros males que, aunque gravísimos, son de gravedad menor, como los escándalos recibidos, la falta de educación cristiana, las inclinaciones desordenadas recibidas por herencia, etc.

Entre lo que más parece causar ruina a las almas sobresale el escándalo, del que dice el Señor: «El que escandalizare a uno de estos pequeñuelos, que creen en Mí, más le valía que le colgasen al cuello una rueda de molino y le sumergiesen en lo profundo del mar. ¡Ay del mundo por causa de los escándalos! Necesario es que vengan los escándalos, mas ¡ay de aquel por quien el escándalo viniere!» (Mt. 6,7).

«Necesario es que vengan los escándalos.» Esa necesidad parece, a primera vista, decirnos que el escándalo no está sujeto a la amorosa providencia divina. Pero si se urge ese concepto de necesidad, probaría demasiado: probaría que el escándalo, como necesario, cae fuera del ámbito de la libre Providencia y disposición divina, lo cual es falso.

Siendo el bien el objeto de la voluntad divina, nada puede ésta querer o permitir si no es por bien o para bien.

Y como el escándalo no puede darse sin que Dios lo permita, síguese que, si se da, se da porque Dios lo permite para bien. Sólo Dios es absolutamente necesario: fuera de El, todo es contingente, dependiente de su libre voiuntad. De ahí que San Agustín afirme que no permitiría Dios los males y el pecado si no fuese lo bastante sabio para sacar de ellos bienes.

Por consiguiente, la necesidad del escándalo no es absoluta, sino hipotética: es necesario porque la voluntad divina quiere libremente permitirlo, y, puesta esa permisión, se sigue infaliblemente que alguna voluntad humana se aproveche de ella y escandalice.

Esta permisión es por amor, pues ya hemos visto cómo de que Dios ame al hombre se sigue deje a éste el libre uso de su libertad, porque su amor no puede contentarse con una correspondencia necesaria por parte de la creatura. Permisión por amor que hace posible el que cada uno escandalice; y siendo muchos los que pueden hacerlo, es prácticamente necesario, es decir, infalible, el que alguno o muchos escandalicen de hecho.

Este escándalo activo podemos considerarlo como puro acto libre interior de voluntad —querer escandalizar—, o como ejecución externa de ese querer.

El acto libre interno lo permite Dios por amor al que lo hace, como permite por amor que el hombre escoja el infierno. Pero tal acto libre, en cuanto tal, no es ningún bien para el hombre, sino un mal, pues todo acto libre malo, en cuanto libre, es un mal para quien lo hace, ya que le predispone a condenarse, y esto aunque Dios le permita hacerlo porque le ama. Y en el caso presente es un mal de los más graves, pues el acto de querer escandalizar se acerca cual ninguno al odio formal a Dios, ya que no sólo quiere separarse a sí de Dios, sino que también desea separar a los demás.

Por eso el escándalo cuando es intencionado y buscado como tal, se llama satánico, por colocar al alma en disposi-

ciones muy semejantes a las del demonio. El peligro que tales disposiciones encierran en orden a la decisión definitiva, por Dios o contra Dios, no hay quien no lo vea. De ahí la terrible conminación que al escandaloso hace Jesucristo; conminación que casi equivale a una sentencia de condenación eterna, y que, por tanto, debe referirse al escándalo formal o satánico, en que no se busca el pecado ajeno por las ventajas que reporta, sino directa y formalmente por la satisfacción que se encuentra en separarlo de Dios, ya que de los demás escándalos normales, que son los más numerosos, el arrepentimiento es frecuente, y con él el perdón.

La ejecución externa del querer escandalizar también la permite Dios por amor, y, a diferencia del acto interno, también para bien. La ejecución externa no aumenta en nada el pecado del escandaloso, que está en la voluntad, no en la obra externa. Por consiguiente, no aumenta su mal, sino que lo manifiesta, y así da ocasión a curarlo, ya sea mediante el concurso de los castigos impuestos por la autoridad humana, ya sea por la simple experiencia de las malas consecuencias que acarrea.

Tampoco es un mal para la salvación del escandalizado. Si la salvación de éste se hiciera por el escándalo más difícil, también diría Jesús de él: «¡Ay del escandalizado!», como lo dice del mundo y del escandalizador. Ningún ¡ay! estaría más justificado que el que se dice por quien se condena.

Si el niño tiene el suficiente grado de humildad, Dios le preservará del pecado, a pesar del escándalo. Si Dios permite que caiga, o es porque ya no es bastante humilde y conviene su caída para curar su soberbia, o es porque Dios prevé necesitará de esas caídas para mantenerse más tarde en la humildad que ha de salvarle.

Así, pues, Dios permite el escándalo pasivo para bien del mismo que lo recibe; pudiendo aquí aplicarse la doctrina que se dio para los demás pecados.

Finalmente, dice Jesús: «¡Ay del mundo por causa de los

escándalos!» Pensamos que aquí el mundo significa la sociedad humana. Esta, como tal, ni se salva, ni se condena: en este mundo recibe su premio y su castigo. Si no hubiera pecado alguno exterior, la Humanidad seguiría su curso en un grado de prosperidad y dicha difícil de imaginar. Los pecados externos son causa de casi todos los males y desórdenes que padece.

Pero esas mismas calamidades contribuyen a la salvación de las almas, que en la aflicción se humillan y vuelven a Dios. Y así, esas desgracias que derivan del pecado las quiere Dios como medicina del pecador.

Felices eran los ángeles, y se perdieron. Feliz Adán, y pecó. La salvación del hombre no depende, por tanto, de su estado presente de felicidad —que alcanzaría un grado inimaginable si no hubiera ningún pecado externo, ningún escándalo—; más bien hay que decir que el dolor lo acerca a Dios.

11. La Providencia divina y la educación cristiana deficiente.

Si Dios permite la obcecación, la infidelidad y el escándalo para facilitar la salvación del alma, es fácil concluir que el mismo fin amoroso tiene la permisión de la deficiente educación cristiana, así como el ambiente desfavorable en que uno nace y se cría, y las inclinaciones desordenadas recibidas por herencia, que no pocas veces la acompañan.

Mas dada la importancia del tema, nos parece conveniente hacer aquí unas breves sugerencias que contribuyan a aumentar nuestra confianza en el amor divino.

En primer lugar, la educación cristiana, así como el buen ambiente, es un bien que con todo ahinco debemos procurar a los demás. En efecto, todo acto libre de amor a Dios en la humana voluntad tiende a confirmarla en ese amor

en el último acto de su vida. Por lo mismo, nada más útil que procurar encender en los demás y en nosotros ese amor; y para ello nada más conducente que dar a conocer más y más el amor que Dios nos tiene, pues naturalmente nos inclinamos a amar libremente a quien nos ama: nada atrae tanto al amor como el amor.

Importancia especialísima a este respecto tiene el amor que a Dios se tenga desde pequeño, en los primeros actos de la vida. Es dato de experiencia que es sumamente fácil atraer a última hora al buen camino a quienes de niños anduvieron por él.

Ello tiene una explicación bien natural. La libertad repugna el volver sobre sus pasos, retractando sus decisiones, y así, si sus primeros actos fueron de amor a Dios, especialmente si fue intenso y fervoroso, cuando en la última hora contemple su historial pasado, verá sus pecados como una retractación de su amor primero, y esa retractación hecha por el pecado, como imperfección de su libertad, le será ingrata. Así, la vuelta al amor primero ya no la verá como una retractación o negación de sí misma, sino como la reafirmación de sí misma: el amor a la perfección de su libertad impulsará al alma al arrepentimiento.

Añádase que aquel amor primero se le presenta como fomentado y procurado por las personas que más le han amado, y a quienes ella más amó, sin que sus pecados posteriores fueran parte a hacerle renunciar a amarlas, y se verá entonces que todo cuanto hagan los padres y primeros educadores para hacer conocer al niño el amor que Dios le tiene, enseñándole a amarle como a Padre, y a orarle y pedirle como a Padre, siempre será poco: con ello lograrán que el amor filial a Dios jamás se extinga en el corazón de sus hijos. «La olla nueva guarda largo tiempo el perfume del primer licor que se echó en ella», reza un proverbio; y la Escritura lo confirma diciendo: «El adolescente en sus caminos, cuando fuere viejo no los abandonará» (Prov., 22,6).

Pero de hecho no a todos llega en la misma medida este

conocimiento. A muchos —quizá a la mayoría— les llega en medida tan escasa que casi puede decirse nula.

Y decimos, en segundo lugar, que tal desconocimiento —y lo mismo se diga del ambiente en que nacen, pasiones que heredan, malos ejemplos que ven, etc.— viene dispuesto, o positiva o permisivamente, por Dios, para su bien, porque El sabe que así podrán más fácilmente salvarse con el grado de gloria que les tiene destinado.

Dependiendo la suerte del hombre del uso de su libertad, nada de eso puede perjudicarle si no es libre: sólo en cuanto provenga de libre elección personal de su propia voluntad les perjudica, y entonces no en cuanto desconocimiento, sino en cuanto acto libre por el que se separan de Dios, y que así les dispone a la separación definitiva de última hora: y aun ese acto libre les será tanto menos nocivo cuanto menor haya sido el conocimiento que lo presidió.

Esto se deduce ya de la simple consideración de la situación de hecho, comparada con la doctrina evangélica.

El hecho es, triste es decirlo, que, por lo general —con todas las excepciones y limitaciones que quieran asignarse—, a los pobres les llega la educación e instrucción cristiana de un modo mucho más limitado y deficiente que a los económicamente bien dotados o medianamente dotados.

La doctrina evangélica es que una de las características de la venida de Cristo es anunciar a los pobres la buena nueva, que es la de su salvación (Mt., 11,5), y, sin meternos por ahora en detalle de argumentación, creemos que lo menos que puede deducirse del conjunto de las enseñanzas evangélicas es que los pobres están en mejor situación para salvarse que los que no lo son. No obstante, sabía bien Jesucristo que, pese a todas sus exhortaciones, serían los más desatendidos. Por consiguiente, esa falta de instrucción religiosa inculpable en ellos no parece perjudicarles para la salvación.

Y se deduce también con evidencia de que, al menos en el último momento, conocerán a Dios y podrán libremente

amarle. Y si le aman, como es cierto que a los que aman a Dios todo les sirve para bien (Rom., 8,28), también es cierto que todo su pasado les servirá de hecho para bien, y, por consiguiente, para su bien lo dispuso Dios. Si ese bien no se obtuviere, no será por falta de disposición divina, sino porque ellos quisieron libremente convertir en mal lo que Dios dispuso para su bien.

Y como en esa última hora lo único que inclinará al alma a rechazar a Dios serán sus decisiones libres pasadas, síguese que cuanto no provenga, o mejor, no esté contenido en el pasado formalmente en el ejercicio de su libertad, en nada dificultará su salvación.

En cuanto a las decisiones libres pasadas pecaminosas, también las permitió para su bien, al disponer que se manifestasen cuando todavía el orgullo era imperfecto y aun tenía remedio. También, pues, en ellas entra la permisión divina para bien: en cuanto son actos de orgullo, han inclinado al alma a la apostasía definitiva; pero en cuanto Dios permitió que ese orgullo se manifestara al alma por el pecado cuando todavía era imperfecto, la ha hecho un beneficio en orden a salvarla, pues la dio ocasión de combatirlo y remediarlo.

Esto podría ilustrarse con diversas comparaciones y ejemplos. Nos limitaremos tan sólo a recordar la del niño robado que, al sentirse hambriento de cariño, fácilmente puede llegar, al reconocer a sus padres, a un mayor amor que el que les tuviera de haber sido educado en la propia familia.

La aplicación a nuestro caso es fácil de hacer, y la experiencia visible comprueba frecuentemente su verdad. La Historia de la Iglesia está llena de santos para quienes el más sólido cimiento de su santidad fue una vida pasada en el pecado y en el olvido de Dios, pues tuvieron tanto más ansia de amarle, y se conservaron tanto más en la humildad, cuanto mayor y más prolongado había sido su olvido de Dios.

Aquí nos ceñiremos a narrar un caso del montón, perfectamente anónimo, del que nos enteramos cuando íbamos a los catecismos de barriada de Barcelona, y cuya absoluta verdad histórica garantizamos.

Hay allí miles de niños en el más profundo abandono religioso; el abandono moral corre parejas con el doctrinal. Uno de ellos fue llevado, por ratero, a un reformatorio. Allí estuvo seis meses; allí conoció a Dios; allí hizo su primera comunión, y allí prendió en su corazón, hambriento del divino cariño de su Padre Celestial, un amor más ardiente del que alcanzan la mayoría de los niños educados en colegios religiosos, a pesar de la esmerada educación que reciben desde sus más tiernos años.

Su muerte, sencilla y desconocida a los ojos de los hombres, fue preciosa a los ojos del Señor. Vuelto a su familia, llegó el primer domingo, en que tenía que demostrar su amor a Dios, cumpliendo el precepto de oír Misa. Levántase temprano; pero advirtiéndolo sus padres y hermanos, por dormir en la misma habitación —que es la casa entera, sea cueva o choza—, su padre se lo prohibió tajantemente: la misa era una tontería, y había que ir de excursión.

La tristeza le inundó en aquella tarde primaveral: tristeza de no haber podido ir a ver a su Padre. La tristeza fue en aumento el lunes, hasta ponerle en trance de muerte, sin que padeciera otra enfermedad alguna. En su agonía, semejante a la de su Maestro en el Huerto, cuando «estaba triste hasta la muerte» (Mt., 26,38; Mc., 14,34), suplicaba le trajesen la Comunión... y su padre de la tierra aun se la negaba. El martes expiraba, tras recibir todos los sacramentos. El padre, al fin, se decidió a pedirlos, por si con ello podía evitar la muerte, que estaba causando la tristeza.

Pero el remedio llegó tarde: la tristeza había roto los principales vínculos de unión del alma con el cuerpo; y la alegría acabó de romper los que aún quedaban. Recibió el beso de su Padre, y su Padre «con un beso de su boca» (Cant. Cant., 1,1) lo retiró de este mundo para hacerle vivir

siempre en su seno, concediéndole además lo que él más deseara para los que amara en esta tierra: los que tan cruel como inútilmente se esforzaran en impedirle unirse a Dios, iban el domingo siguiente a oír misa y comulgar en ella, y lo siguen haciendo, en recuerdo de aquel hijo y hermano que murió de tristeza porque no le dejaban ir a Dios.

¿Habría ese niño, caso de haber nacido y vivido en buen ambiente y recibido educación cristiana, llegado a amar tanto a Dios que muriese de tristeza si le impidiesen un domingo ir a misa? El lector podrá dar por sí mismo la respuesta que le parezca. Lo que sí entiendo es que su vida de anterior olvido y abandono, de raterías, y quizá también de otros pecados, contribuyó no poco a hacerle morir con un grado mayor de amor, y ello basta para que conozcamos que Dios dispuso ese olvido y abandono para mayor bien de ese hijo suyo, que hoy reposa en sus brazos y contempla su rostro, inundado de felicidad eterna.

Y también entiendo que lo que ese niño conoció y sintió del divino amor de su Papá del Cielo, lo conocerán y sentirán todas las almas en el último instante de su vida, y mucho más claramente. Si en el pasado no han correspondido a ese amor por desconocerlo, y no por resistencia libre positiva, todo el pasado de olvido y de pecado les impulsará a una mayor intensidad en el amor, y así ese pasado, si se deciden a amar en esa hora de gracia, les servirá también a ellas para bien, como Dios lo dispuso. ¿Por qué no han de ver todos un día lo que San Agustín vio cumplido en sí mismo cuando, refiriéndose a los errores cometidos en su educación, dice: «Pero Vos, Señor, que tenéis contados nuestros cabellos (Mt., 10,30), del error que cometían aquellos que me violentaban, usabais Vos y os serviais para mi provecho... así, Señor, de los que no hacían bien en lo que hacían conmigo, sacabais bien y provecho para mí» (*Confes.*, lib. I, cap. XII).

Jesús nos da en el Evangelio la explicación de esta ganancia rápida, que convierte repentinamente en lucro todas

las pérdidas pasadas: «Se le perdonan muchos pecados porque amó mucho. Mas a quien menos se le perdona, menos ama» (Luc., 7,47). Así nos muestra cómo el amor del alma puede reparar en un instante todo el pasado, y cómo ese perdón, que se le ofrece y es aceptado, aumenta el amor del alma en la misma medida de magnitud que tiene lo que se le perdona.

¿Podía Jesús haber expresado de modo más claro que todo el pasado pecaminoso de un alma se le va a convertir en bien cuando ame a Dios, que diciendo que su amor será tanto mayor cuanto mayores sean sus pecados perdonados? Y como el grado de amor es paralelo al de la gracia santificante, y éste al de la visión beatífica, aparece claro que, influyendo favorablemente el pasado de olvido y de pecado en el grado de amor del alma que aprovecha la hora de la gracia, hay que decir que Dios dispuso ese pasado para bien de ella.

De aquí parecería incluso deducirse que amarán más a Dios eternamente quienes más pecaron, menos quienes menos, lo cual es evidentemente falso.

Santa Teresita resuelve agudamente esta dificultad, dejando en pie la verdad literal del texto, a la vez que ilustra hermosamente el modo de proceder de los santos y nos da pie para hallar la fórmula general que, a nuestro parecer, resuelve la cuestión.

Quería ella amar a Dios como nadie le haya amado. Era inocente, y lo sabía. ¿Cómo, entonces, le iba a amar más que los que pecaron y obtuvieron perdón? Simplemente, sintiendo que Dios la había perdonado a ella lo mismo que a los demás y mejor que a los demás. A los demás les perdonó *después* del pecado; a ella, *antes* de haber pecado; a los demás les curó las heridas después de haber caído, y esa misericordia engendró en ellos tanto mayor amor cuanto mayores habían sido sus caídas; a ella le quitó las piedras del camino para que ni siquiera tropezara, y así agradecía a Dios su misericordia y crecía tanto más en el amor cuanto

mayores eran los pecados y heridas de que Dios la había librado. ¡Cuán lejos estaba de atribuir a sí misma su inocencia o de gloriarse en ella, poniéndola como fundamento de su amor! Mas porque supo gloriarse en la divina misericordia, fundando en ella su amor agradecido, por eso pudo amar como amó, no por inocente, sino por haber visto en esa inocencia un don de la divina misericordia, una vida de pecado de antemano perdonada.

Por donde se ve claramente que ni la inocencia ni el pecado influyen en el amor, sino la humildad. Aquél ama más que llega a ser más humilde, a gozarse más en recibir los bienes de la mano de Dios, refiriéndolos a El todos.

La inocencia será, en definitiva, mejor para uno si ha de fomentar su humildad; será mejor el pecado si para él la ha de cimentar mejor que la inocencia. Qué es lo que mejor ha de conducir a cada cual a la humildad, sólo Dios lo sabe, ese Dios que conoce exhaustivamente el corazón de cada hombre y que en todo procede por amor. De ahí que el inocente ha de creer que su inocencia es un don del amor; y el pecador, el que pasó toda o casi toda su vida en el olvido, debe creer también que Dios lo permitió o dispuso así por el amor que le tenía.

En efecto, bien que el pecado, en cuanto libre, predispone al alma para una mala elección final, bien que la ignorancia, aun inculpable, la priva de muchos actos de amor que la dispondrían positivamente para resolver de un modo favorable el combate definitivo, y bien que los malos hábitos heredados o adquiridos, aun sin su culpa, y el ambiente maleado en que vivió, sean no pocas veces causa ocasional de muchos pecados manifiestos, todas esas cosas separadas o reunidas tienen también otro efecto, tanto más intenso cuanto menos la libertad propia ha tomado parte en ellas: hacer sentir al alma su miseria y la necesidad que tiene de Dios que la redima, moviéndola a desear esa liberación y disponiéndola para pedirla en el momento en que se le revele el Redentor.

Esta disposición es más importante para salvarla que no todas las otras para condenarla, ya que si pide la salvación se salvará, y si se salva nada podrá disminuir su bien, pues Dios ha asegurado que, cuando obtenga el perdón, todo ese pasado que parecía llevarla a condenarse —y la hubiera llevado de no haber amado en la hora final de la gracia— se convertirá en aumento de amor.

Por consiguiente, todo eso que nos parece tan malo y perjudicial, y en sí lo es, lo dispuso Dios para bien del alma, para que sacara de ahí el grado de humildad necesario para alcanzar la gracia en la medida que se la tenía destinada. Y como Dios la ama, y lo dispuso así por amor, debe concluirse que Dios sabía que para ella era ésa la mejor vía para obtener ese grado de humildad, que no hubiera obtenido por otro camino en sí mejor.

A la inversa, la excelente educación cristiana, el ambiente bueno en que le toque a uno vivir, las buenas inclinaciones naturales, todo eso da ocasión al alma para fácilmente ejercitar su libre arbitrio en dirección a Dios, y así es un bien que hemos de procurar, y que Dios nos manda procurar a los demás. Pero, simultáneamente, encierra un gran peligro: el peligro del orgullo, de la satisfacción en sí mismo, del desprecio del prójimo, de tenerse en más que los otros, y, sobre todo, de obrar el bien, no ya por amor a Dios, sino por amor a sí mismo y a su propia excelencia y dignidad, todo lo cual se condensa bajo el nombre de justicia farisaica, de la cual nos advierte Jesucristo que no podrá llevarnos a entrar en el reino de los cielos (Mt., 5,20).

Que este peligro no sea puramente hipotético lo prueban las cautelas de que están llenos los escritos de los autores espirituales para enseñarnos a evitarlo, librándonos de las astucias y sutiles engaños del orgullo; lo manifiestan las terribles purificaciones pasivas con que Dios prueba a las almas para mantenerlas en la humildad; lo indica la misma conducta de Jesucristo, que mientras respira en todo el Evangelio dulce atractivo por los pecadores, se indigna

contra aquellos que se tenían por justos, despreciando a los demás; y se deduce finalmente del hecho de que los peores enemigos de la Iglesia han sido los que Ella crió y amamantó en su seno.

Dado el amor divino a ellos, también en este caso debe decirse que Dios les procuró esa educación perfecta y ambiente favorable, que desaprovecharon, porque sabía que para ellos era lo mejor para salvarse, aunque ni aun con ello quisieron hacerlo.

Capítulo III

EL AMOR DIVINO Y LA EFICACIA DEL APOSTOLADO

1. Clasificación de las circunstancias

El punto a que debe dirigirse nuestra cooperación con Dios, tanto en la santificación propia como en la ajena, es a procurar se den en nosotros y en los demás las disposiciones de humildad y sumisión que quiten la resistencia a la gracia, es decir, a esforzarnos en remover el obstáculo de nuestra libertad, de nuestra rebeldía, puesto que es el rechazo libre lo único que impide a Dios y ata sus manos.

Cada uno recibirá de El cuanto quiera, porque «esperanza de cielo tanto alcanza cuanto espera» (S. Juan de la Cruz), y «sabemos que la esperanza no confunde» (Rom., 5,5). Mejor aún, no sólo cuanto quiera recibir, sino cuanto no se empeñe en rechazar. Y como ese querer o no querer está en nuestra mano, cuanto se hable de la importancia de nuestra cooperación personal será siempre poco.

Cooperación personal que consiste ante todo en la humildad, es decir, en dejar hacer a Dios en nosotros, siendo dóciles, por nuestra libre aceptación, a todas sus mociones, insinuaciones y deseos: esa docilidad a lo largo de la vida nos irá semejando a El, disponiéndonos a la aceptación final, plena y definitiva.

En cuanto a nuestra cooperación a la salvación ajena, creemos que para bien entenderla es menester distinguir dos clases de circunstancias: circunstancias que no están en manos de la voluntad creada, y que, por tanto, dispone Dios directamente, y circunstancias que dependen de alguna libre voluntad creada. Y entre éstas, circunstancias que se dan de hecho, porque la libertad creada las pone, y circunstancias *que no se dan*, porque la voluntad creada no quiso ponerlas, a pesar de saber que Dios deseaba que lo hiciese, aunque no la forzase por respeto a ella.

2. Cuanto positivamente sucede, acaece para bien del alma

Por lo que atañe a la actividad divina, siempre y en todo busca del mejor modo posible la salvación de todas y cada una de las almas.

Pero de esa actividad divina depende, no sólo cuanto Dios hace por sí, sino cuanto libremente ejecutan las creaturas, ya que nada pueden hacer éstas si El no concurre con ellas, y El concurre *sólo por amor*, y, por tanto, para bien. De donde se deduce que todo cuanto acaece sucede para bien del alma, pues no lo haría Dios, o no permitiría hacerlo a su creatura, si esa acción o permisión fuera para mal.

Es verdad que el alma podrá reportar un mal, y aun condenarse; pero será porque ella libremente usa en mal del beneficio divino: Dios lo ha dispuesto todo para bien de ella, y de modo que realmente pueda reportar de todo un bien; si no lo reporta, es pura y simplemente porque ella no lo quiere.

Esto aparece claro con sólo considerar las tentaciones diabólicas que Dios permite. Evidentemente, el demonio busca con ellas la perdición del alma; pero Dios busca su salvación y santificación, y únicamente las permite en cuanto son útiles para obtenerlas. La prueba es que a nadie tienta

más el demonio que a las almas que caminan hacia la santidad: nadie dudará que, al menos en éstas, Dios permite la tentación *porque las ama*, para que mediante ella sean humilladas, se unan más a El y ansíen vivir bajo la sombra de sus alas.

Mas la obtención de este efecto bueno, que Dios busca al permitir la tentación, tanto en las almas fervorosas como en las demás, depende del uso de su propia libertad, que Dios no fuerza. Si la usan mal, habrán convertido en ponzoña lo que en los designios divinos era medicina, y esto pura y simplemente porque así libremente lo han querido.

Si esto pasa con la actividad de nuestro más cruel enemigo, con mayor razón ha de afirmarse de la actividad del mundo y de la carne, que, sea cual sea, igualmente permite Dios *para bien* del alma, para moverla a humillarse y dejarse salvar por Dios. La no obtención de este resultado no se deberá nunca a esas circunstancias, que Dios permitió para bien, sino al mal uso de nuestra libertad en ellas, que Dios respeta.

En la actividad del mundo figuran los errores, las seducciones, los escándalos, y mil cosas más. Cómo esto coopere en el plan divino al bien de las almas lo hemos visto ya, e igualmente lo vimos de la concupiscencia. Pero se verá más claro comparándolo a la tentación diabólica.

Esta es de suyo mucho más eficaz para llevarnos al mal que las sugestiones del mundo y de la carne, según aparece del hecho de que Dios permita que se intensifique más en las almas más fuertes, que ya han vencido al mundo y a la carne: si permitiera al demonio tentar a un alma ordinaria como permite tiente a sus santos, no podría resistir, y por eso Dios no permite tal tentación. De ahí que a esas almas, ordinariamente, no le permite tentarlas por sí mismo, sino mediante el mundo y la carne, proporcionando así la tentación a las fuerzas del alma, que aun es mundana y carnal.

Si, pues, las tentaciones del demonio las permite Dios

para bien del alma tentada, aunque ella, si usa mal de su libertad, reportará un mal, lo mismo debe decirse de las tentaciones que provienen del mundo y de la carne. Dios las permite, sean las que sean, para bien del alma, y le da su gracia para que de verdad pueda reportar ese bien: si en vez de él reporta un mal, se deberá únicamente al alma misma, que pudiendo usar bien de su libertad, la usó mal.

Un ejemplo ayudará a comprenderlo. Pongamos un cura de vida escandalosa, conocida como tal por los habitantes del pueblo que le ha sido confiado. Esa vida de escándalo será no pequeña tentación para sus feligreses. Todos esos escándalos dejarían de darse con sólo suponer que Dios no concurriese a la actividad mala de ese sacerdote. Por tanto, puede Dios impedirlos todos y cada uno de ellos, y en ese caso no se daría la tentación para los fieles. Si se dan, es porque Dios los permite.

Pero Dios, lo mismo en su permisión que en su querer, se guía por el amor. Si los permite, los permite para bien de los fieles, igual que permite toda tentación. Ese bien, unos lo sacarán y otros no, aunque Dios quiera que todos lo saquen, y a todos les da su gracia para que lo obtengan. Y así, mientras habrá quienes se animen a una mayor fidelidad para reparar y compensar al Corazón de Jesús por esas ofensas, y progresarán en la humildad y temor santo, viendo que no hay estado tan alto del que no se pueda caer, otros se escandalizarán, animándose a pecar más, e incluso justificarán sus pecados al ver que su sacerdote también los comete.

Pero ese mal que ellos reportan no se deberá a la permisión divina del escándalo, que era para su bien, sino a la mala disposición de su voluntad. Y como esa disposición *era ya mala* antes de recibir el escándalo, síguese que éste en realidad no hace más que *manifestar* el mal oculto que los corroía, haciendo más fácil su curación, cumpliéndose aquí lo de la *Imitación de Cristo*: «La tentación no hace al hombre peor, sino que manifiesta lo que es.»

Si su disposición hubiera sido buena, la gracia de Dios, que a nadie falta, hubiera sido eficaz para hacerles reportar bien del escándalo.

Síguese de aquí que cuanto sucede, bueno o malo, viene para bien del alma, ya que todo acaece, o porque Dios lo quiere, o porque lo permite, y una y otra cosa las hace porque nos ama.

3. Eficacia del apostolado en cuanto secunda la acción divina

Pero no se sigue de aquí que sea inútil el apostolado, o que, en el caso propuesto, no ayudaría más a la salvación de las almas un sacerdote bueno que el sacerdote malo del ejemplo. Veamos de explicarlo, para así entender mejor la naturaleza del apostolado, su excelsitud y su eficacia.

Para ello recordemos la doctrina expuesta en otro lugar sobre el dominio divino en el acto libre de la creatura. Vimos allí que Dios podía impedir todo acto libre con sólo no concurrir a él; pero que también lo puede impedir la voluntad creada si ella no concurre, o, lo que es lo mismo, que no depende *de Dios sólo* la existencia de ese acto libre, y puede, por tanto, querer sinceramente Dios que la voluntad lo ponga, solicitándola a hacerlo con sus mociones, y a pesar de eso, el acto no seguirse porque la voluntad *no quiere libremente* concurrir.

Tal es el caso de la voluntad mal dispuesta que resiste a la gracia. Para eso no es menester quiera algo positivamente contra ella; basta que *se abstenga de querer* obrar conforme a ella; para ese abstenerse de querer, o simple *no querer*, no necesita concurso divino, porque con ello no pone ningún acto, no se muda, sino que queda como estaba.

Supongamos que Dios quiere hacer bien a un alma —iluminarla, enseñarla, moverla— mediante la acción libre de otra: si ésta se abstiene de poner esa acción libre de apos-

tolado a que Dios la solicita, la primera dejará de recibir el bien que Dios le destinaba, no porque Dios no quiera dárselo, sino porque la voluntad creada y libre que había de ser instrumento o canal de la gracia se negó, o mejor, no se prestó a transmitirla.

Puede, por tanto, la no correspondencia a la gracia por parte de un alma privar de muchos bienes a otras, que los hubieran recibido de ser ella fiel; puede incluso darse el caso de que almas que se hubieran salvado de ser ella mejor, acaben condenándose porque les faltó la moción al bien que debía ella transmitirles.

Supongamos ahora que esa alma, que debía ser transmisora de la gracia, no sólo esté en disposición de no obrar conforme a ella, sino que su disposición sea positivamente mala, es decir, tal que si Dios concurriera a ella querría y obraría positivamente el pecado. Ese querer positivo requiere concurso divino, y como Dios no lo da si no es por amor, ese acto libre no se dará sino en el caso de que pueda ordenarse ya sea al bien de quien lo comete —humillándolo al descubrir su llaga—, ya sea al bien de los demás. Dios sólo para bien permitirá el pecado. Que ese bien sea o no obtenido después por el que lo comete, o por quienes le ven cometerlo, será cuestión de la reacción de la libertad de cada cual.

De ahí que un alma tibia, un alma que se resiste a querer el bien, es más nociva para la salvación ajena, y aun para la propia, que la que es pronta y decidida para querer el mal. El acto malo, es Dios lo suficientemente sabio y poderoso para ordenarlo al bien, cuando lo permite. Mas con el alma tibia o inerte, que no quiere el bien ni el mal, nada puede hacer, a pesar de su omnipotencia, pues bien que pueda sacar las cosas de la nada, no puede usar la nada como instrumento. Y la actividad libre de esa alma *nada es,* pues no la tiene ni para el bien ni para el mal: se limita a abstenerse de querer, y así Dios no puede usarla como instrumento de bien alguno.

El pecador, al menos, participa la actividad divina, pues Dios concurre con él poniendo lo bueno del pecado, y así en cierto modo glorifica a Dios; mas esa alma, como no obra, nada glorifica a Dios, pues que, al no obrar, no participa de la divina actividad, e incurrirá en la sentencia merecida por el siervo que enterró su talento (Mt., 25,25-30).

De ahí que Dios aborrezca más al alma tibia que a la pecadora: «Conozco tus obras, y que no eres frío ni caliente. ¡Ojalá fueras frío o caliente! Mas por cuanto eres tibio, y no frío ni caliente, empezaré a vomitarte de mi boca; puesto que dices: soy rico, y lleno de bienes, y de nada necesito: e ignoras que eres miserable, (Apoc., 3,15-17).

Palabras que harían bien en meditar cuantos ponen su confianza en el hecho de no tener pecados, y no en la intensidad de su amor, como si Dios les hubiera creado para que no pecasen, y no para que le amasen. Si el abstenerse de pecar fuera el fin de nuestra creación, el mejor modo de obtenerlo hubiera sido no crearnos. Mas si Dios nos creó a pesar de saber cuánto íbamos a ofenderle, es prueba clara de que no son nuestros pecados lo que primariamente le importa, sino nuestro amor positivo.

De ahí la exhortación que Dios hace a las almas en el último capítulo de Apocalipsis: «El que obre injusticia, que la obre aún más todavía; y el que viva en la inmundicia, que se revuelque aún más en su impureza; y el que es justo, que se justifique más todavía; y el que es santo, santifíquese aún» (Apoc., 22,11).

Es evidente que Dios no exhorta al pecado por el pecado mismo, antes desea ardientemente que el pecador deje el pecado para obrar el bien; pero si se empeña en seguir en su disposición mala, agrada más a Dios que siga pecando que no el que positivamente no peque más, pero absteniéndose a la vez de obrar el bien, de amar a Dios; y esto porque, según explicamos, su obrar pecaminoso glorifica más a Dios y contribuye más a la salvación de las almas que no la vida de tibieza.

Está, pues, claro cómo, en el plan de la divina Providencia, todo cuanto sucede, incluidos los actos libres creados, sucede para bien de las almas; y si a alguna o muchas se sigue mal, es por la mala voluntad de cada perjudicado, no por falta de la disposición divina, que es toda amor.

Y está igualmente claro que nosotros podemos poner muchos actos buenos que facilitarán la salvación ajena: actos a que Dios nos solicita y desea sinceramente que pongamos, pero que no ponemos porque su solicitación no fuerza nuestra libertad, y así somos verdaderamente causa de que otros se condenen, como podemos ser verdaderamente causa de que se salven si nosotros correspondemos a Dios.

Aunque nunca causa total, porque siempre el que se condena se condenará porque quiere, pudiendo no quererlo, y el que se salva se salvará porque quiere, y hubiera podido quererlo aun sin nosotros. Pero de hecho no pocos de los que se condenan hubieran querido salvarse si nosotros les hubiéramos ayudado, y no hubieran querido condenarse si nosotros no les hubiéramos abandonado.

De ahí el ansia con que todos los santos sintieron el apostolado, sabiéndose responsables de todas las almas, imitando a San Pablo, que soportaba «la solicitud de todas las iglesias» (2.ª Cor., 11,28), y sufría dolores de parto para engendrar a las almas en la fe de Jesucristo (Gal., 4,19).

4. En orden a mover la voluntad creada, la acción de las causas segundas complementa la de Dios

Pero aquí se nos presenta una dificultad, cuya solución nos dará a conocer mejor la excelencia y necesidad del apostolado.

La dificultad es ésta: ¿No hace Dios todo lo posible para salvar a cada alma? Respondemos que sí, en conformidad con lo que llevamos expuesto; y no dudamos nada en la

respuesta, ya que la misma Escritura nos la da hecha (Is., 5,4; Rom. 8,32).

Pero entonces, cuando una libertad creada a la que Dios no puede o no quiere forzar, no coopera como debe a la salvación ajena, ¿por qué Dios no hace por sí mismo lo que esa libertad creada debiera hacer?, ¿por qué no suple su actividad? Nuestra respuesta podrá parecer extraña; pero se deduce de la anterior: *No la suple porque no puede.*

Ya hemos visto que Dios no puede lograr el acto libre de la voluntad: ni puede, ni quiere, pues por el mismo hecho de crearla libre mostró que no quería forzar su acto, como por el hecho de dar a un ser naturaleza de piedra mostró que no quería que entendiera, y así, ni puede hacer que una piedra entienda, mientras no sea más que piedra, ni puede querer que entienda, pues de quererlo le hubiera dado otra naturaleza.

Pero ¿no podrá Dios suplir el concurso de nuestra libertad en orden a cooperar a la salvación ajena, haciendo esa cooperación El mismo, sin servirse de nosotros? Respondemos que no, o mejor dicho, no totalmente ni con la misma eficacia, pues en cuanto puede ya lo hace, ya que hace todo lo posible para salvar a todos y a cada uno.

Si bien es verdad que la acción divina es infinitamente más eficaz que la nuestra, no es tan proporcionada a la creatura como la nuestra; y como el alma, por ser libre, puede resistir la acción divina, puede darse el caso de que resistiendo la acción de Dios cuando se le presenta en sí misma, no la resista, en cambio, cuando va envuelta y como disimulada en nuestra acción creada. El sol tiene más fuerza para calentar que una hoguera; pero para calentarnos preferimos la hoguera, y el sol sólo nos conviene para este fin a condición de que *medie* la distancia que modere sus rayos y el aire que los modifique.

Esto, para nuestro caso, lo veremos claro si atendemos que la salvación es ante todo cuestión de humildad, de querer recibir todo de Dios, de dejarse hacer por Dios.

Dios, que a todos quiere salvar, a todos ofrece la salvación, rogando y exhortando que la acepten. Pero su mismo amor le impide forzar esa aceptación, pues ya vimos que el amor exige que sea libre. Puede así un alma, a pesar de todos los torrentes de gracia que Dios vierta en ella, resistirse y no aceptar el don, y lo puede porque jamás le dará Dios una gracia que la fuerce, ya que eso sería contra el amor que nos tiene.

Lo que impulsa al alma a resistir es el orgullo, el horror a la humillación que supone el recibir limosna de Dios, cuando ella quisiera bastarse a sí misma. Si se le presentare esa aceptación del don divino, no como limosna recibida, sino como un limosna dada, le sería sumamente fácil acceder, ya que en ella hallaría, a la vez, su felicidad y la satisfacción de su amor propio. Esto con Dios es imposible, pues, dada su felicidad infinita, nada le puede añadir el alma con su entrega. Pero se hace posible mediante el apostolado de Cristo Hombre y mediante el de las demás almas que nos rodean.

Si alguien me ama y busca mi salvación, suplicándome me convierta, aunque esa conversión sea en realidad recibir de Dios la limosna del perdón y de la dicha eterna, es también hacer un beneficio, causar un placer a quienes me aman, exhortan y sufren por mí, y eso ya no es humillante, sino satisfactorio y deleitoso. De ahí que a lo que no me decida la acción divina, que me deja libre, pueda *acabar de decidirme* la acción humana que, cooperando a la divina, rompe el último obstáculo de mi orgullo.

Todos llevamos en nuestro corazón una especie de hidalgo castellano, de aquellos que preferían morirse de hambre antes que pedir limosna o aceptarla. Mas si ese hidalgo viere que los que son más nobles que él, los condes y marqueses y aun los reyes, no vacilan ya en pedir limosna o en cultivar con sus manos el terruño, no considerará un desdoro para su honor el hacer él otro tanto.

Así, cuando yo veo que las almas más nobles, más amables, más generosas y atractivas —y tales son precisamente las que *de verdad* aman a Dios— se le entregan y rinden por completo, queriendo recibirlo todo de El, y con eso, lejos de disminuir su nobleza, la veo aumentada y realzada, ya no sentiré yo como un desdoro de mi independencia y libertad el rendirme a Dios, el someterme a El, el recibirlo todo de su mano. De ahí que diga el pueblo que el mejor predicador es Fray Ejemplo.

Donde se ve bien claro cómo, siendo el mismo el ofrecimiento divino, puede ayudarnos mucho a aprovecharlo la fidelidad con que los demás corresponden a él, y cómo mi fidelidad puede ayudar a los demás.

Igualmente, cuando un superior me manda o suplica que haga alguna cosa, siento instintivamente repugnancia, porque en resistirle manifiesto mi independencia, y, naturalmente, me repugna reconocer a nadie como superior. Pero si es un hermano o igual quien me lo pide, ya no me siento humillado al acceder, porque sé que accediendo no testifico mi dependencia de él, sino más bien mi superioridad, pues él *necesita de mí*, y yo *le hago un favor*.

Si, a pesar de eso, no accedo, no será porque el orgullo me lo impida, sino por otros motivos, como el amor de la propia comodidad. Mas ya hemos visto que el único motivo para rechazar la salvación es el orgullo.

Aplicando a esto a nuestro propósito, cuando Dios me manda o solicita a aceptar de El la salvación, me es tan aplastantemente superior que instintivamente siento ansias de no hacerlo para testificar mi libertad e independencia: basta que nos prohíban algo para tener ganas de hacerlo. Mas cuando a ese mandato y exhortación divina se une la súplica de un igual, a quien amo, y que me ama, y me lo ruega como un favor, entonces siento que al recibir el don divino ya no recibo tanto limosna cuanto la doy. De ahí la eficacia inmensa de la oración por otros, y que sea tanto mayor cuanto es más intensa e informada por el amor.

Supongamos que uno, por el orgullo, se empeña en no

querer salvarse. El día que Dios le haga sentir que miles y miles de almas le han amado entrañablemente, y han pasado su vida deseando se salvase, sufriendo indeciblemente para lograrlo, ¿no se quebrantará ese orgullo rebelde cuando Dios le diga: «Mira cuánto te quieren y cuánto han sufrido por ti todas esas almas: en tu mano está hacerlas felices, con sólo convertirte»? El mismo orgullo que la alejaba de Dios ha de ser desmesuradamente grande para que no sienta sumo gozo en hacer felices a tantos que le aman, cuando ese hacerles felices halaga, no sólo a su corazón, sino a su mismo orgullo.

Por eso creemos que el amor, la oración y el sacrificio intenso de muchas almas por otra es *prácticamente infalible* en orden a obtener su salvación. Mientras ese apostolado por los otros se haga con espíritu de humildad, y no farisaico, es decir, mientras no pensemos hacer un beneficio a aquellos cuya conversión buscamos —cosa que heriría su orgullo—, sino que el beneficio nos lo hacen ellos al convertirse.

5. El apostolado de Cristo Hombre corrobora la doctrina expuesta

Todo lo dicho viene ampliamente confirmado por la economía divina en orden a nuestra redención, bellamente expresada por las palabras del Prefacio de Navidad: «Por el misterio de la Encarnación del Verbo un nuevo rayo de tu resplandor ha iluminado los ojos de nuestras almas; a fin de que, conociendo a Dios bajo formas visibles, seamos atraídos por El al amor de lo invisible».

Podía Dios haber remediado nuestra situación sin hacerse hombre; y podía también habernos atraído a su amor mediante mociones e inspiraciones puramente espirituales, sin que mediara el ejemplo sensible y dulce atractivo de la Humanidad de Cristo. Pero es indudable que para lo uno y lo otro fue *el mejor medio* la Encarnación del Verbo.

Sólo un Dios Hombre podía pagar con todo rigor de justicia la deuda del pecado; sólo un Dios Hombre podía seducir con su atractivo la voluntad rebelde de los hombres. Mas es curioso que la Iglesia, en el Prefacio de Navidad, insista precisamente en esto último, y no en lo primero. Y es que la eficacia del perdón divino hubiera sido la misma, aunque ese perdón hubiera sido plenamente gratuito; mas la eficacia del llamamiento divino a los hombres hubiera dejado mucho que desear, de no haber procedido de un Dios hecho Hombre: el mismo Dios no podía haber hallado medio mejor para inducirnos a su amor que el hacerse hombre por nosotros, y hecho ya como nosotros, mendigarnos ese amor como un favor. Ahí radica la eficacia del apostolado de Cristo. Nada solicita tanto nuestro amor, moviéndonos a la correspondencia, como el sabernos amados, y más aún *el sentirnos* amados.

Dios nos había dicho de mil modos que nos amaba, y de mil maneras nos lo había mostrado; pero el amor de un Dios inmutable nos es casi del todo inasequible, incomprensible. Mas ese amor se hace mudable, impresionable, sensible en Jesucristo: es un amor *a nuestra medida,* amor humano como el nuestro, y por eso, aunque menor que el divino, nos mueve más, porque lo comprendemos mejor.

El amor de Dios nos humillaba, lo mirábamos como una sujeción, una esclavitud de nuestra libertad, y, por ende, como un desdoro de nuestro honor, una mengua de nuestra independencia. Mas aparece Jesucristo, el ser más bello, perfecto y atractivo que jamás verán los siglos: y aparece obediente hasta la muerte, y muerte de cruz, mostrándonos con su ejemplo que servir a Dios es reinar, que nada nos ennoblece ni embellece tanto como el someternos perfectamente a El. ¿Quién podrá ver una humillación en esa sumisión, cuando ve a Cristo precederlo en ella, a Cristo en quien contempla cuanto pueda concebir o soñar de más noble y excelente?

Sabía Dios que nos hacía más felices el dar que el recibir

(Act., 20,35). Como Dios nada podía recibir de nosotros: teniéndolo El todo, nada podíamos darle; nada podía aumentar su dicha nuestra fidelidad; nada disminuirla nuestra ingratitud. Nuestro papel con relación a El era tan sólo recibir, y esto nos humillaba e impulsaba a resistirle.

Mas he aquí que se hace hombre, y le hacemos verdaderamente sufrir, y sufrir atrozmente, con nuestro desamor, con nuestros pecados, con nuestra ingratitud; y podemos consolarle y alegrarle, podemos con toda verdad hacerle feliz, amándole y correspondiéndole. Nos pide el amor, nos lo suplica como una limosna, y nos ruega no rechacemos el don de Dios, no como un favor que se nos hace, sino como un favor que le hacemos a El, que El nos pide; y nos lo pide no sólo como un Dios cuya grandeza nos aplaste, sino como un igual, como hombre que nos ama cual nadie nos ha amado, a quien haremos sumamente feliz de acceder a su ruego.

La resistencia del orgullo humano se quiebra ante esta solicitación amorosa, aunque hubiera resistido antes a Dios. Tal el hijo que no quiere humillarse ante su padre, pero acaba haciéndolo por no ver llorar más a su madre, por verla a ella feliz.

Resumiendo, Cristo Hombre nos induce mucho más eficazmente al bien de lo que Dios hubiera podido hacerlo si no se hiciera hombre, y esto por tres motivos: porque nos presenta el amor divino a nuestra medida; porque con el ejemplo de su obediencia nos muestra que en la sumisión a Dios no hay renuncia alguna a nuestro honor y grandeza, sino más bien perfeccionamiento, consumación, coronación de ellos; y porque nos presenta la sumisión a Dios, la aceptación de la dicha eterna, no sólo como un favor que de Dios recibimos, sino también como un favor que verdaderamente le hacemos, ya que desea Jesús nuestra salvación más que nosotros mismos, y se goza y es más feliz en ella que no nosotros. ¿Quién no hallará gozo en hacer feliz a quien tanto le amó que no vaciló en morir por él?

Aparece así claro cómo Dios, en orden a movernos, puede hacer mediante las causas segundas —en este caso mediante la Humanidad de Cristo— muchas cosas que no podría hacer directamente por sí mismo; y que esa moción divina mediante las causas segundas puede, en muchos casos, ser más eficaz con relación a nosotros de lo que lo sería inmediatamente de por sí y sin el intermedio de esas causas.

6. Cómo nuestro apostolado completa al de Cristo

Con todo, falta algo al apostolado de Cristo Hombre. San Pablo nos lo dice claramente: «Yo suplo en mí lo que falta a la pasión de Cristo» (Colos., 1,24). Hay algo que podemos hacer nosotros *unidos a Cristo*, y que no puede hacer Cristo por sí mismo en orden a salvar las almas.

Esto aparece claro en las revelaciones del Sagrado Corazón: en nada insiste tanto como en que le ayudemos a salvar almas, hasta el punto de hacer depender la salvación de muchas de ellas de nuestra fidelidad, de nuestra oración, nuestro sacrificio, nuestro amor.

Es verdad que nuestra actividad carecería de eficacia si no estuviéramos unidos a El, como nada nos aprovecharía el amor humano de Cristo si su Humanidad no estuviera unida a la Divinidad; pero no es menos verdad que, unidos a El, podemos hacer muchas cosas para salvar las almas que El no podría hacer directamente por sí mismo, como hace muchas cosas por su Humanidad que no podría hacer directa e inmediatamente por su Divinidad.

Y la razón viene a ser la misma. Cristo, a pesar de su atractivo, encanto y amabilidad infinita, repele, por su misma excelencia, a las almas orgullosas, que se sienten instintivamente humilladas ante tanta grandeza y santidad, ante la divinidad que en El se esconde. Así nos lo testifica el Evangelio. El apostolado amantísimo de Cristo se estrelló contra la resistencia libre y orgullosa de escribas y fariseos,

que tanto más sentían crecer su orgullo y envidia cuanto más veían lo que Jesús les superaba. Esta fue la causa del fracaso de su apostolado personal.

El de sus apóstoles y discípulos fue mucho más eficaz, porque no humillaba tanto, no daban la impresión de aplastar con su perfección y santidad personal: eran hombres miserables como los demás, incluso en no pocos aspectos inferiores. Por eso Dios eligió lo más débil y miserable de este mundo para la obra de su redención (1.ª Cor., 1,27).

Si hubiera escogido reyes y sabios, hubiera tenido un éxito pasajero *en cada uno,* aunque ese éxito durara hasta el fin del mundo: el acto de humildad definitivo se hubiera hecho entonces más difícil; en la hora de la libertad perfecta, la adhesión anterior a Dios nos hubiera parecido como impuesta por el prestigio y autoridad de quienes a ella nos habían inducido, y sentiríamos deseo de rebelarnos para mostrar nuestra independencia. Mas habiendo prestado esa adhesión sin presión de ningún género, y aun en contra de las presiones ajenas, la consideraremos como más *nuestra,* y el mismo amor a nuestra libertad nos impedirá el retractarla. Dios, que nos amaba, prefirió nuestra salvación definitiva a éxitos espectaculares y pasajeros, que sólo durarían en esta vida, pero no perdurarían en la eterna.

Jesucristo sabía muy bien cuán grande iba a ser la dificultad que su misma perfección y santidad haría a las almas orgullosas en orden a aceptarlo. Por eso la compensó abrazándose con la humillación hasta la muerte, y muerte de cruz. No contento con eso, escondió toda su gloria, aun la humana, en el Sacramento de la Eucaristía, para hacerse asequible a todos, para que nadie se sintiera humillado y confundido al tratar con El.

Por eso el apostolado de Jesús Eucaristía es inmensamente más eficaz que el apostolado de Jesús en su vida mortal. ¿Quién podrá decir las almas que ahí ha santificado, ha consolado, ha levantado, ha animado? ¡Cuántos que van a El en la Eucaristía, hallando en El remedio, jamás se

hubieran atrevido a acercarse a El si le vieran en su gloria, aun puramente humana!

Pero esa Eucaristía hay que darla a conocer. Esa es principalmente nuestra misión apostólica: llevar a Jesús las almas, muchas de las cuales se resistirían si el mismo Jesús en persona las invitara, pero que se dejarán conducir sin resistencia por otras tan miserables como ellas, de las que son queridas y a las que quieren.

Esto explica por qué no se condena nadie que ame a María como a madre: por complacer a esa Madre aceptará la humillación de someterse a Dios, no viendo en ello disminución de su independencia, sino pura y simplemente ejercicio del amor, que es lo más placentero.

Esto explica también por qué, en paridad de circunstancias, es mucho más eficaz la oración de una madre por su hijo que la oración de una persona extraña: el deseo y la oración de una madre quebrantan más fácilmente el orgullo del hijo, porque también éste la ama más.

Y esto explica, en fin, que el apostolado y la oración por otros sea tanto más eficaz cuanto mayor es la caridad fraterna que los informa: cuanto más nos sabemos amados por otros, tanto más fácilmente accedemos a sus deseos; y sabiéndonos amados con tanta intensidad, fácilmente adherimos a Dios en la hora decisiva, para hacer felices a aquellos que nos aman.

Ahí está el secreto de la eficacia maravillosa del apostolado oculto de tantas almas que gimen y lloran en la oración y el sacrificio por la salvación ajena: nada hay oculto que no sea revelado (Mt., 19,26; Luc., 8,17), y Dios lo revelará a su debido tiempo y hora a los interesados, para moverlos a la conversión.

De aquí se sigue una importante consecuencia en orden al apostolado. Si su eficacia depende del amor con que oramos y nos sacrificamos, del amor con que amamos a las almas, pues ese amor es lo que en definitiva ha de moverlas a convertirse, este amor nuestro será tanto mayor cuan-

to más nos unamos y semejemos a Cristo, cuanto más le amemos a El y nos revistamos de sus sentimientos, de su deseo ardentísimo de salvar a las almas.

De donde se sigue que tantas más salvaremos cuanto más seamos *otros Cristos,* cuanto más llevemos en nosotros el mismo amor de Cristo, escondido en vasos de barro para hacerlo más asequible y aceptable a los corazones de barro que lo han de recibir; nuestras miserias cooperan y ayudan al apostolado, mientras vayan vivificadas e informadas por el amor sincero, por el enamoramiento de Cristo y de las almas.

Todo el problema de salvación es de amor y humildad: y Dios ha hecho lo posible para hacernos fácil ese amor humilde; y quiere que nosotros le ayudemos a hacerlo más fácil todavía.

Esto explica también por qué la oración hecha por otros, y el apostolado más lleno de caridad, aunque eficacísimos, no son absolutamente infalibles. Oración y apostolado solicitan al alma, y tanto más la mueven cuanto más envueltos van en el amor, y están por el amor más informados. Pero el alma puede siempre resistir; y esa resistencia irá en proporción directa de su orgullo, de su dureza de corazón, de su amor propio. Cuanto mayor sea el amor con que busquemos la salvación ajena, más fuerte orgullo podremos quebrantar y doblegar. Pero puede darse un orgullo tal que resista incluso a las lágrimas de Cristo, de María y de todos los elegidos.

Se dirá que entonces se necesita ser un monstruo para condenarse. Respondemos que sí, y que, por desgracia, esos monstruos de dureza se dan, y no son tan raros como podría creerse. ¿Dónde se iban a hallar los monstruos de impiedad si no es en el infierno?, ¿o podrá darse en el infierno algo que no sea verdaderamente monstruoso?

Pero es cierto que ese estado de monstruosidad *no lo adquieren en el infierno,* sino que lo llevan ya de aquí, pues el infierno no hace más que dar fijeza eterna al estado en

que ellos libremente se pusieron. Nada bueno, ningún sentimiento noble hay en el condenado; y no lo hay porque todo germen bueno *lo ahogaron en sí* por el acto final con que se condenaron. El orgullo perfecto a que abocaron extinguió en ellos todo lo demás.

Esto explica, finalmente, por qué todo el que se condena se condena por su culpa, pudiéndose salvar, y esto aunque de hecho se hubieran salvado de haber sido más las almas que por ellos oraran y se sacrificaran. Bien que esa oración y sacrificio quizá los hubiera movido a entregarse a Dios, según hemos expuesto, a nadie ha faltado la oración, el amor y el sacrificio de Cristo, en sí y en sus miembros: esto bastaba para moverlos, y si se condenan es porque resisten positivamente a ese amor de Cristo que perciben, y se niegan a corresponder a él. Si el orgullo que los domina no fuera tanto, ese amor bastara para hacérselo pisotear.

7. El alma conocerá a última hora cuánto ha sido amada

Hemos visto que la eficacia de la oración por otros y del apostolado depende del amor en que van envueltos, y, más en concreto, que obran en las almas *mediante el conocimiento* que de ese amor tienen.

Que la eficacia depende del amor, es cosa clara, e inculcada por todos los autores espirituales, y es la única explicación de la predilección con que la Iglesia mira el apostolado oculto y escondido de los religiosos y religiosas de clausura.

Pero que obre *mediante el conocimiento* parece encerrar una pequeña dificultad.

¿No debemos todos muchas gracias a la oración de otras almas, cuyo amor ni siquiera conocemos, pues que hasta ignoramos su existencia?

Respondemos que sí; pero que esto no obsta a lo que venimos diciendo.

Creemos que Dios, a última hora, dará a conocer a cada uno cuanto por él han hecho o deseado los demás, e incluso el estado eterno que le tiene reservado con la unión de todos cuantos le han ayudado a conseguirlo. Este conocimiento, por lo que respecta al pasado, nos parece natural: intuyéndose el alma a sí misma, debe intuir también cuanto con ella dice relación real, y en la medida en que la dice. Por lo que respecta a las oraciones futuras, que todavía no dicen relación real al alma, naturalmente no puede conocerlas; pero, dada su eficacia, debe decirse que Dios se las revela.

Pero Dios puede, antes de esa hora, comunicar sus gracias, impetradas por la oración ajena, sin darnos a conocer a quién se deben. A El le es fácil hacérnoslas aceptar ahora, porque siendo imperfecto el uso de nuestra libertad, más fácilmente es flexible a sus mociones. Y nos las comunica porque sabe que cuando llegue el uso de la libertad perfecta nos confirmaremos en ellas con gozo, al ver que nos fueron procuradas por personas que nos amaban.

En cambio, no nos las hubiera concedido de no orar otros por nosotros, y esto *por nuestro bien*: porque si las concediera sin súplica ajena, al llegar el uso perfecto de nuestra libertad podríamos inclinarnos a rechazarlas, por presentársenos como una imposición divina, y no como un don de los que amamos, o mejor, como un favor que hacemos, aceptándolas, a aquellos que nos aman.

Así, con oración o sin ella, Dios da siempre su gracia cuando y en la medida que conviene a nuestra salvación: la oración de Cristo, que rogó por todos, basta para ello. Pero nuestra oración *puede hacer que convenga* una gracia determinada al alma por quien oramos, y en el momento que convenga Dios se la dará. Y tanto más la haremos convenir —mediante la mutación del alma en el último momento, cuando Dios le revele cuanto por ella hicimos— cuanto más oremos por ella, cuanto más la amemos.

De ahí que la oración es de eficacia absoluta, pero no

inmediata. Dios dará al alma la gracia que pedimos en el momento en que El sabe que esa gracia le conviene, no en el momento que desearía nuestra impaciencia. Por eso «conviene orar siempre y jamás desfallecer» (Lucas, 18,1), aunque no veamos fruto alguno en la oración.

Capítulo IV

EL AMOR DIVINO Y LA DISTRIBUCION DE GRACIAS

1. Dios da a cada uno las gracias que más le convienen y todas las que le convienen

Decimos que Dios da a cada uno las gracias que más le convienen, y todas las que le convienen. Ello es consecuencia del amor que nos tiene y del amor con que nos ama Cristo, que murió por la salvación de cada uno.

Pero esa conveniencia, y con ella la misma distribución de la gracia, viene condicionada por dos factores: primero, por el destino de cada uno; segundo, por la correspondencia libre de cada cual.

En cuanto al destino, todos hemos de ser miembros de Cristo, pero distintos miembros: los elementos nutritivos que convienen al ojo en el cuerpo humano podrían muy bien no convenir al pie. Esa es la primera fuente de la discriminación de las gracias recibidas por cada alma. Cada una tiende a un fin distinto, a una felicidad diversa, propia y exclusiva, según vimos al tratar del cielo en *El Amor*. Por tanto, también a cada una la lleva Dios por distinto camino, que es siempre el mejor para ella.

En cuanto a la correspondencia de nuestra libertad, también nos lo ilustrará la comparación de los miembros. Un

mismo miembro no recibirá el mismo trato si está sano que si está enfermo. Ni le conviene tampoco el mismo trato. A un ojo sano le conviene la luz y los colores; mas para el ojo enfermo es mejor la oscuridad o la penumbra. A un estómago sano le conviene alimento fuerte y sólido, mas debe ser ligero para el estómago enfermo. A un pie o a una mano sanos les conviene el ejercicio; mas si están quebrados les conviene el reposo.

La enfermedad radical de nuestra alma es el orgullo, el apego a la propia libertad; su vida, en cambio, es la acción en ella de la gracia, la acción de Dios en ella, como la vida del miembro es la acción del alma en él.

Y así como la enfermedad del miembro disminuiría la actividad del alma en él, porque así conviene al miembro, así el orgullo disminuye la actividad de la gracia en el alma, porque así conviene al alma; y así tiene menos luz, menos mociones hacia el bien, se siente menos llena de Dios, como el ojo enfermo queda en penumbra, el estómago enfermo más o menos vacío, y el pie o la mano quebrada sin movimiento ni operación.

Cómo esto convenga así al alma, se declaró ya por extenso en otro lugar. Sólo notaremos aquí la importancia de la humildad: sólo cuando ella es perfecta puede Dios hacer cuanto quiere y como quiere en el alma.

2. La gracia en la Virgen María (1)

Convendrá, no obstante, ilustrar algo lo aquí dicho con algunos ejemplos.

Sea el primero el de la Bienaventurada Virgen María.

Dios la destinó gratuitamente —como es totalmente gratuito el destino de cada alma— a ser Madre de Dios. Ese destino es la norma de las gracias recibidas.

1. Véase LA AMADA, Barcelona, Acervo, 1974, obra dedicada casi exclusivamente a la exposición de este apartado.

Como Madre de Dios, era menester que el pecado jamás entrara en Ella. Eso importaba la gracia de ser concebida inmaculada, que a ella le convenía, mientras a los demás no. Eso importaba también el que estuviera exenta de todo pecado actual, por ligero que fuese: de ahí que se la eximiera de la concupiscencia, fuente del pecado venial, y de ahí también que el acto de libertad perfecta, con que el hombre decide irrevocablemente de su destino al final de la vida, se diera en la Virgen María, al igual que en los ángeles, en el primer instante de su ser; y así, al igual que éstos, quedó desde ese instante confirmada en gracia, y establecida en el grado de santidad que como a creatura, y *tal creatura*, le convenía.

Según esto, la economía divina en la santificación de María puede resumirse brevemente en los puntos siguientes:

1.º Dios la destina para ser su Madre, la crea para eso. Tal destinación es puramente gratuita, como lo es el destino que nos prefija a cada uno en el Cuerpo Místico de Cristo.

2.º Su alma comienza a existir ya en gracia —como los ángeles y Adán—, pues así lo exigía su destino de Madre de Dios.

3.º Como primero es ser que obrar, en ese primer instante mental el alma de María existe en su cuerpo, pero aun no obra en su cuerpo, ni tiene otra actividad alguna. Hablamos de *primer* instante en el orden de la naturaleza, no en el orden del tiempo, pues en realidad no se dio momento *temporal* o sucesivo en que existiendo el alma de María no obrara.

4.º Cuanto más Dios ama a un ser, tanto más desea su adhesión libre: por eso deseó la adhesión libre del alma de María. El primer acto de ésta, estando en el cuerpo, pero antes de obrar en él o ser por él influida y mediatizada, fue conocer a Dios y adherir a El libremente con libertad perfecta, con agradecimiento y gozo sumo, poniéndose en sus manos con la máxima humildad y sumisión de que su alma perfectísima era capaz. En ese instante pudo haber recha-

zado a Dios (1), en cuyo caso hubiera fallado en su destino; pero no lo hizo, y Dios que todo lo sabe, sabía también que no lo haría.

Con ese acto, por ser de libertad perfecta, mereció María la plenitud de gracia, es decir, toda la gracia y santidad a que estaba destinada como creatura, toda la semejanza de filiación divina adoptiva de que era capaz. En ese orden ya no crecería más en adelante su santidad, como no crece la de los ángeles ni la del mismo Cristo. Quedó, además, confirmada en esa gracia: por parte de ella, porque el acto de libertad perfecta es irreversible; por parte de Dios, porque, satisfecho su amor con esa adhesión plena, decretó no concurrir jamás a ningún acto pecaminoso posible de María, y determinó eximirla de la concupiscencia, que no tenía ya razón de ser, dada la humildad perfecta inamisible en que su adhesión a Dios la había colocado.

5.° Como premio a esa adhesión plena, recibe María, transeúntemente, la visión divina, y acto seguido empieza a obrar en el cuerpo y con el cuerpo, y a ser por él influida: todo lo que antecede se hizo en el cuerpo, pero sin obrar en él o con él.

Todo eso se pasó en un instante, por ser actos puramente espirituales, que se hacen en el tiempo, pero no necesitan duración sucesiva para llevarse a cabo.

Así se cumplió en María la interpretación alegórica que comúnmente se da al salmo: «Sus fundamentos en los montes santos; ama el Señor más las puertas de Sión que todas las tiendas de Jacob» (Salm., 86,1): María empieza donde acaban los santos, porque el acto de perfecta libertad que establece a éstos en su estado definitivo al final de la vida, se dio en María al comienzo de ella; y ese estado es de más

1. La reflexión y meditación posterior nos ha llevado más bien a creer en la *indefectibilidad* de la libertad de María, por su peculiar unión a la de Cristo, cual exponemos en LA AMADA, lib. III, cap. 3, nos. 7-10, págs. 290-298.

perfección y cuantía que el de todos los santos, porque también Dios la destinó para algo incomprensiblemente superior. El enamoramiento que esta adhesión causó en ella la hace desear el beso divino: «Béseme con el beso de su boca» (Cant. Cant., 1,1), y Dios atendió a su deseo, dándole a ver transeúntemente la divina esencia que después eternamente había de gozar.

Ahí termina el ciclo de su santificación como hija de Dios. En el grado u orden de filiación divina que nos comunica la gracia, María ya no podía crecer más; y en este sentido de *unión de filiación*, María no creció más en gracia en el resto de su vida: su alma no era capaz, en ese orden, de mayor unión de la que ya tenía.

Pero Dios quería unirla a sí también en otro orden: unirla a sí *como Madre suya*. Es como una santificación de un orden distinto, a sólo ella reservada. Si santidad es la unión con Dios, María, perfectamente unida ya a El como hija adoptiva, ha de disponerse a unirse a El como Madre natural y verdadera.

A mayor unión, mayor humildad, mayor entrega es necesaria; es la labor de María hasta la Encarnación: labor dispositiva, labor de transformación positiva. No bastaba que tuviera los sentimientos propios de la creatura más perfecta; era menester que adquiriera los sentimientos *propios de Dios* para que pudiera transmitirlos a su divino Hijo sin mengua ni desdoro de Este. Por eso sus ascensiones en este orden son maravillosas y del todo incomprensibles, por ser divinas, aunque no aumenten ni modifiquen su grado de filiación adoptiva, por ser de otro orden, ya que no se dirigen a hacerla hija de Dios, que ya lo era perfecta, sino a ser Madre de Dios.

Dios quiso que también esta maternidad divina la aceptase María *libremente*. De ahí las patéticas exhortaciones con que los Santos Padres, al comentar el pasaje de la Encarnación, suplican a María que acepte. Tal aceptación era de necesidad, supuesta la humildad de María y su adhesión

plenamente libre primera, que era irrevocable; el alma perfectamente humilde no resiste a Dios, pues esa resistencia es siempre obra del orgullo.

Pero como esa humildad provenía de una entrega plenamente *libre*, y, por tanto, irreversible, hecha al principio de su vida, también es libre el acto de aceptación que esa humildad engendra, con libertad derivada del acto primero con que irrevocablemente se había entregado al servicio de Dios: «He aquí la esclava del Señor; hágase en mí según tu palabra» (Luc., 1,38). En esas palabras la misma María reconoce que su consentimiento deriva necesariamente del estado de esclavitud y sujeción a Dios en que, como creatura, se había *libremente* colocado desde el primer instante de su ser.

Desde ese momento, María ya no pudo crecer en ningún orden en su unión con Dios, en su santidad. No puede concebirse mayor unión con Dios que unirse a El como Hija y como Madre: lo primero lo hizo en su concepción inmaculada; lo segundo, en la encarnación. Sólo quedaba como posible la unión con Dios en unidad de persona; pero Dios no la había destinado a esta unión, que estaba reservada a su Hijo Unigénito. Por eso María, en adelante, no creció más en gracia *para sí.*

Sin embargo, creció como nunca, no para sí, sino para los otros, como Cristo, aunque dentro de su misión propia, que es distinta de la de Cristo. Y en este crecimiento aumenta cada vez más su unión con la actividad divina, a la que se asocia cada vez más.

El ser Madre de Cristo implicaba su maternidad para con todos los miembros del Cuerpo místico de ese mismo Cristo. Como Cristo mereció la glorificación de sus miembros, así María mereció en lo sucesivo gracias para ellos: todas las gracias que éstos habían de recibir, toda la vida que, como madre, les había de comunicar.

Esas gracias y esa vida no aumentan la suya propia, sino que la reparten sin disminuir su plenitud, igual que pasa

en Cristo. Su actuar sucesivo es como un abrir canales en su Corazón de Madre, para derramar la gracia y la vida que la inunda para bien de todos los redimidos.

Y nada más diremos de esto, fuera de lo indicado, ya que su explanación pertenece a LA AMADA (1) donde se tratará.

3. LA GRACIA EN LOS ÁNGELES

Creó Dios a los ángeles, a cada uno con su destino especial, dando a cada uno el que le plugo. Porque los amaba, deseó de parte de ellos la libre aceptación de ese destino feliz, la libre correspondencia a su amor. Su naturaleza era tal que la decisión que tomasen era necesariamente irreversible, precisamente porque Dios, en su amor, los había dotado de libertad perfecta, que jamás se vuelve atrás ni se desdice de sus resoluciones.

Para que la tomaran bien, les rodeó de las mejores circunstancias compatibles con la existencia de esa libertad, cuya permanencia exigía su mismo amor. Y así iluminó su entendimiento para que vieran perfectamente cuánto debían a Dios, cuánto Dios los amaba, los bienes de que gozarían si le volvían amor por amor, y los males en que se precipitarían de empeñarse en pagarlo con odio; y movió su voluntad, inclinándola al bien con su gracia, aunque sin violentarla ni forzarla. Dada la naturaleza que Dios les diera, nada más podía hacer para salvarlos, sino era quitarles el uso de su libertad, cosa que no quería hacer precisamente porque les amaba, y así no podía darse por satisfecho con una correspondencia que no fuera perfectamente libre.

Ninguna dificultad tenían en elegir a Dios. Dios se encargó de quitárselas todas: no le interesaba que *por su amor* vencieran dificultades, antes se contentaba con que pura,

1. Véase: Antonio Pacios, LA AMADA, Barcelona, Acervo, 1974. — MADRE VIRGEN, Barcelona, Acervo, 1976. — MADRE DE DIOS Y MADRE NUESTRA, Barcelona, Acervo, 1977. — MADRE CELESTE, Barcelona, Acervo, 1978.

simple y libremente le amaran. Sin embargo, mientras unos eligieron amarle, otros, en su orgullo, prefirieron odiarle. Unos y otros quedaron confirmados en su estado, en virtud de la libertad perfecta con que lo eligieron. Dios premió a los buenos, y los malos se quedaron con los males que libre y conscientemente eligieron, y en cuya elección necesariamente perseveran. Nada puede Dios hacer por ellos; pues aunque les ofreciera el perdón, jamás lo aceptarían.

Dios les puede decir también a ellos: «¿Qué más cabía hacer por ti, que Yo no lo haya hecho?» (Is., 5,4). Y ellos se ven obligados a responder: «Nada, Señor, si no era quitarnos nuestra libertad, por cuyo mal uso nos condenamos, y por cuyo mal uso *no retractado* permanecemos y permaneceremos eternamente en el infierno.»

Y si Dios insistiera: «Eso no lo podía yo hacer, porque os amaba demasiado», le responderían ellos con orgullo: «Ni nosotros queremos nos la quites, antes bien lo conceptuaríamos como injuria».

4. La gracia en los hombres

Creó Dios a Adán y Eva, con la naturaleza que le plugo y con el destino sobrenatural que a El le agradó. No les dio libertad perfecta, y esto facilitaba su salvación, pues, caso de elegir mal, su elección no era irreversible como la angélica. Pero rodeólos de circunstancias que hicieran sumamente fácil la aceptación definitiva y plenamente libre.

El orgullo entró también en ellos. La tentación diabólica no hizo más que descubrirlo, provocando la elección mala cuando era tiempo de remediarla. Gracias a esa tentación se salvaron, porque vinieron en conocimiento de su mal cuando su orgullo aun no era perfecto.

Sus descendientes nacemos *en mejores condiciones* para salvarnos, porque la concupiscencia y la tentación nos persiguen siempre y nos humillan por doquier.

Mas esto queda explicado en otro lugar. Sólo responderemos aquí a una pregunta obvia: Si es mejor para salvarnos que haya concupiscencia, ¿por qué Dios la quitó a nuestros primeros padres?

Respondemos que a ellos no les convenía. La concupiscencia nos humilla y enseña *como castigo del pecado*, en cuanto nos manifiesta la esclavitud a que el pecado nos conduce, y así nos inclina a aborrecerlo porque esclaviza nuestra libertad.

Mas si esa concupiscencia les hubiera sido dada anteriormente al pecado, hubieran aborrecido la concupiscencia que les esclavizaba, y tal vez al mismo Dios que en ellos la había puesto, pero no hubieran aborrecido el pecado ni el orgullo, que entonces no sería su causa.

Nuestro bien no está en aborrecer la concupiscencia en sí, que nos esclaviza, sino en aborrecer el pecado que nos aleja de Dios. A ello nos ayuda el saber que es causa de la concupiscencia, que tanto humilla nuestro amor a la libertad, y el *sentir* que solamente uniéndonos a Dios nos veremos libres de su influjo humillante y recuperaremos la libertad de hijos de Dios.

La concupiscencia, en los que aman a Dios, sólo actuará en cuanto convenga para mantenerles en ese amor y hacerles crecer en él. Y lo mismo se diga de la tentación diabólica y escándalos del mundo. Mas en la medida que uno se aleje de Dios por el orgullo, irán obrando más y más esos factores, esclavizándole en la medida que más le convenga, para hacerle sentir cuán amargo le es haber dejado a Dios, para moverle así a volver al Dios que abandonó.

Queda, pues, claro que Dios, en cuanto está en su mano, pone siempre a cada alma en las mejores condiciones para salvarse, y nada permite que positivamente suceda si no es para bien del alma. El hace *todo lo que puede* para salvarnos, aunque queda un margen a nuestra libertad, en virtud del cual se puede cada uno condenar por no querer usar bien de ella, cosa de la que sólo ella es responsable, y no

Dios; y queda también un margen a nuestra libertad para *facilitar* la salvación ajena, pues puede, por ser libre, abstenerse de actos que la facilitarían, y que Dios quiere que ponga, pero sin forzarla a ello.

Mas contra esto podrían ponerse dos objeciones que conviene resolver.

5. Recto optimismo

Es la primera que parecemos establecer un optimismo condenable.

Respondemos que no. Está condenado, y es falso de toda evidencia, el afirmar que Dios hace algo tan perfecto que no pueda hacerlo más perfecto todavía. Es condenable, porque negaría la infinita imitabilidad de la divina esencia. Todo lo que Dios hace fuera de sí es necesariamente finito, por ser creado. Mas la esencia divina es infinita e infinitamente imitable. Por consiguiente, siempre podría Dios hacer algo que más perfectamente la imitara.

Todo eso lo concedemos con gusto, y explícitamente lo afirmamos al decir que Dios creó a cada uno con la naturaleza que a El le plugo, y con el destino que a El le agradó prefijarle, y cuando afirmamos que esa naturaleza y destino es un efecto meramente gratuito de su amor, que no tiene otra razón de ser que su mera complacencia, que así lo ha querido.

Pero una vez que Dios quiere una cosa *de perfección limitada*, la obra con perfección suma, del mejor modo que sabe, que es perfectísimo, porque su obrarla es un obrar divino que no admite imperfección.

E igual que la obra del modo más perfecto, la guía y conduce a su destino también del modo más perfecto, porque ese guiarla y conducirla es obrar suyo, y su obrar siempre es, como divino, de perfección suma.

De aquí se deduce necesariamente que Dios, al destinar

a una creatura a la visión sobrenatural de El, la conduce y guía a ese destino, en cuanto está de su parte y no ha querido El mismo, por amor, que dependa de nuestra libertad, del mejor modo posible. De donde se sigue que Dios, en cuanto es de su parte, pone siempre al alma en las mejores circunstancias para salvarse.

Si ésta, al fin, se condena, no es porque Dios no haya hecho todo lo posible para salvarla, sino pura y simplemente porque a ella no le ha dado la gana de ser salvada, y Dios porque la amaba, respetó esa decisión de su libertad.

Un ejemplo nos lo hará comprender. Un buen zapatero podrá hacer zapatillas y zapatos de varias clases y con varios fines. Pero si es buen zapatero, hará en cada caso lo mejor posible lo que él quiere hacer, y hará todo lo posible para que valgan para lo que él quiere que valgan.

Igualmente, un carpintero puede hacer una silla, un banco o una mesa. Pero si es buen carpintero, hará en su género perfectos a los tres, y hará todo lo posible para que cada uno valga a la perfección para el fin a que, al hacerlos, los destina. Por eso tan buen carpintero se mostrará en una silla como en una mesa; y si es mediocre, mediocre aparecerá en los dos. Y el zapatero, tan buen zapatero se mostrará haciendo un zapato como una zapatilla.

Así Dios, artista de infinita sabiduría, muestra su sabiduría admirable e infinita lo mismo en lo grande que en lo pequeño.

6. Las gracias tumbativas

La segunda objeción puede tomarse de las gracias llamadas vulgarmente *tumbativas*. Tal, por ejemplo, la que provocó la conversión de un San Pablo o de un San Agustín. Parece, pues, que hay gracias a las que la voluntad humana no puede, de hecho al menos, resistir.

Respondemos que tales gracias las da Dios a todos *siem-*

pre que les convienen, y que de hecho todos las reciben en el último instante de su vida, según ya dejamos explicado. Pero añadimos que a esas gracias *puede resistirlas* la libertad humana. El resistirlas o aceptarlas de hecho depende, no de la gracia misma, sino de la disposición de humildad u orgullo, de rectitud o mala voluntad en que se encuentra el alma.

Esto se confirma ampliamente con los mismos ejemplos aducidos en la objeción. San Pablo dice de sí mismo: «Conseguí misericordia, porque con ignorancia actué en la infidelidad» (1.ª Tim., 1,13).

Es evidente que esa ignorancia no es el motivo de que Dios le ofreciera el perdón, y con él la gracia que lo entrañaba: ese ofrecimiento se hace a todos, ignorantes o no, porque por todos murió Jesucristo. Pero esa ignorancia explica que Pablo aceptara el perdón que se le ofrecía, y así de hecho fuera perdonado, alcanzara misericordia.

Obrando por ignorancia, al hacérsele la luz, se sintió humillado de su yerro, él, que tenía una buena dosis de orgullo, y así detestó sinceramente el haber obrado miserablemente engañado. Si, en cambio, hubiera perseguido a Cristo con pleno conocimiento de lo que en El perseguía, su reacción hubiera sido de un odio todavía más feroz a Cristo, al ver que Este quería imponérsele.

La pregunta de Jesús no pudo ser más suave. «¿Por qué me persigues?» (Act., 9,4). Al buscar Pablo la respuesta descubrió su ignorancia, y eso le salvó.

Añadiremos que no podría darse mayor desgracia para el alma que recibir una de esas gracias tumbativas hallándose ella mal dispuesta: el resultado sería hacer brotar ya en ella el odio propio del infierno.

Por eso Dios no las da a muchas almas, *porque no les convienen.* Y si a todas las da en la última hora es porque, aprovéchenla o no, ya es el único medio para que se puedan salvar, y para que, si se condenan, lo hagan a sabiendas de lo que eligen, y no culpen de ello sino a sí mismas.

Cosa semejante aparece en San Agustín. El mismo dice, refiriéndose al tiempo de sus extravíos: «¡Oh Verdad, Verdad, cuán entrañablemente suspiraba aún entonces por ti mi alma!» ¿Qué tiene de extraño que al ver la Verdad, por efecto de la gracia *tumbativa,* la abrazase, si en realidad la había amado y buscado toda su vida?

Indudablemente que muy otro hubiera sido el resultado de esa gracia si Agustín hubiera sido de aquellos hombres de los que dice San Pablo que «con injusticia hacen oposición o resisten a la verdad de Dios» (Rom., 1,18): al presentársele ésta con la gracia *tumbativa* la hubiera resistido con más furor y empecinamiento todavía, y el resultado hubiera sido su condenación, y el que en él brillara eternamente, no la misericordia, sino la ira divina, reservada, según el mismo Apóstol, a «los que resisten a la verdad con injusticia» y a sabiendas (Rom., 1,18).

Dios, misericordioso, concedió a Agustín esa gracia *cuando le convenía,* y por eso esperó, para que su deseo de la Verdad se exacerbase, y para que los repetidos fracasos experimentados en su búsqueda le hicieran abrazarla con más constancia en el momento en que se le manifestase.

Esas gracias tumbativas las daría Dios a cada uno de nosotros con sólo que nos dispusiéramos a que su concesión *nos conviniese,* sirviendo para nuestra salvación y santidad, y no para nuestra ruina. Mas como raramente nos disponemos, raramente las da, porque raramente conviene al alma recibirlas, ya que sería fatal para ella rechazarlas.

Jesús convirtió a Pedro *con una mirada* (Luc., 22,61): es que Pedro, aun en su pecado, le amaba. ¡Cuántas almas hay que pecan por debilidad, y aun en su pecado aman a Dios y suspiran por su liberación! ¡Cuán fácilmente las salva Jesús, a pesar de sus miserias!

Mas a Judas, *ni aun llamándole amigo* (Mt., 26,50) le pudo convertir: Judas ya no le amaba, y así prefirió ahorcarse, y quizá el ir al infierno, antes que humillarse y tener que deber a Jesús su perdón y dicha eterna.

Para juzgar del estado de un alma, creemos mucho mejor atender a sus disposiciones *radicales* de amor y de humildad, que no a sus actos externos, o a si tienen más o menos pecados. «Se le perdonó mucho, porque amó mucho», nos dice el Señor (Luc., 7,47). Dichosa el alma que fomente en sí un grande amor a Dios en medio de sus miserias. De todas ellas la librará en su día el Redentor que la ama.

Lo que no puede hacer ese Señor amante es forzarla al amor: dele ella el amor y simpatía, que lo demás corre a cuenta de El. Los pecados antiguos en nada disminuirán la gloria y esplendor del miembro de Cristo glorificado, como en nada disminuye la excelencia de los elementos en nuestro cuerpo vivificados, y hechos ojos, manos o pies, el hecho de que originariamente hayan provenido tal vez de un muladar.

Capítulo V

EL AMOR DIVINO Y LA PREDESTINACION A LA GLORIA

1. La predestinación implica dos decretos divinos: uno absoluto y otro condicionado

La predestinación implica dos decretos divinos: uno absoluto y otro condicionado.

El absoluto se refiere a Cristo, al Cristo completo, con su alma y con su cuerpo, no sólo físico, sino también místico. Dios busca de modo absoluto, y logra con eficacia plena la glorificación de su Hijo. Y la logra tal cual la ha querido.

El condicionado se refiere a nosotros, a nuestra incorporación definitiva en el Cuerpo glorioso de Cristo, para que en El y con El glorifiquemos a Dios. *A todos nos crea para eso;* pero la asecución de esa incorporación depende de la aquiescencia de nuestra libertad: así lo ha querido Dios porque nos ama y, amándonos, no podía satisfacerse con un amor nuestro que no fuera libre; y así lo ha querido Cristo porque nos ama y, amándonos, no podía contentarse con una unión de nosotros a El que no fuera por amor plenamente libre, como plenamente libre es el amor que El nos tiene.

Dios, en todas sus obras externas, busca su gloria: la busca en la medida en que libremente la ha querido, y la

obtiene infaliblemente en la misma medida en que la busca.

Esa medida viene dada por Cristo hombre, condensándose toda ella en el misterio de la Encarnación. Cristo Hombre no sólo es el centro de la creación, sino el resumen de ella, su compendio, el vínculo que la une entre sí y con Dios, el alma que la vivifica: todo lo creado glorifica a Dios en cuanto de un modo u otro está vinculado a Cristo, informado por Cristo, vivificado y actuado por El.

De esto hablamos largamente al tratar del cielo en *El Amor*, y allí queda explicado (1). Habiendo allí tratado de la predestinación cual aparece en el Evangelio, nos limitaremos aquí a corroborarla con la doctrina de San Pablo. Basten, como muestra, algunos de los principales textos que la compendian.

2. Doctrina de San Pablo sobre la predestinación

«El cual es imagen del Dios invisible, primogénito de toda la creación; como que en El fueron creadas todas las cosas en los cielos y sobre la tierra, tanto las visibles como las invisibles, ya sean los tronos, ya las dominaciones, ya los principados, ya las potestades; todas las cosas han sido creadas por medio de El y para El. Y El es antes que todas las cosas, y todas tienen en El su consistencia. El es la cabeza del Cuerpo, de la Iglesia, como quien es principio, primogénito de entre los muertos; para que en todas las cosas obtenga El la primacía, porque en El tuvo a bien Dios que morase toda la plenitud, y por medio de El reconciliar todas las cosas consigo, haciendo las paces mediante la sangre de su cruz; por medio de El, así las que están sobre la tierra como las que hay en los cielos» (Colos., 1,15-20).

1. Véase: EL AMOR, 2.ª ed. Barcelona, Acervo, 1972, Libro V, caps. 2 y ss.

«Y sabemos que Dios coordena toda su acción al bien de los que le aman, de los que según su designio son llamados. Porque a los que de antemano conoció, también los predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo, en orden a que fuera El el primogénito entre muchos hermanos. Y a los que predestinó, a ésos también llamó; y a los que llamó, a éstos también justificó; y a los que justificó, a éstos también glorificó» (Rom., 8,28-30).

«Pues al someter a El todas las cosas, nada dejó no sometido a El. Ahora, empero, todavía no vemos todas las cosas sometidas a El. Mas el que fue rebajado un poquito de los ángeles, Jesús, vemos, por causa de la muerte padecida, coronado de gloria y honor, a fin de que, por gracia de Dios, gustase la muerte en bien de todos. Pues le estaba bien a aquel para quien es todo y por quien es todo que, al paso que llevaba muchos hijos a la gloria, consumase por medio de los padecimientos al autor de su salud» (Hebr., 2,8-10).

«Porque de mayor gloria ha sido El (Jesús) juzgado digno en comparación de Moisés, cuanto tiene mayor honra que la casa el que la fabricó. Pues toda casa es fabricada por alguno, y quien todas las cosas fabricó es Dios. Y Moisés, cierto, fue fiel en toda la casa de Dios, como criado, para dar testimonio de las cosas que se habían de decir; mas Cristo, como Hijo en su propia casa; cuya casa somos nosotros, como mantengamos firme hasta el fin la confianza y orgullo de la esperanza» (Hebr., 3,3-6).

«Bendito sea el Dios y Padre del Señor nuestro Jesucristo, quien nos bendijo con toda bendición espiritual en los cielos en Cristo, según que nos escogió en El antes de la fundación del mundo, para ser santos e inmaculados en su presencia, a impulsos del amor, predestinándonos a la adopción de hijos suyos por Jesucristo, según el beneplácito de su voluntad, para alabanza de la gloria de su gracia, con la cual nos agració en el Amado. En el cual tenemos la redención por su sangre, la remisión de los pecados, según la ri-

queza de su gracia, que hizo desbordar sobre nosotros, con toda sabiduría e inteligencia, notificándonos el misterio de su voluntad, según su beneplácito, que se propuso en El, en orden a su realización en la plenitud de los tiempos, de recapitular en Cristo todas las cosas, las de los cielos y las de la tierra (de hacer a Cristo Cabeza de todas las cosas, de las de los cielos y de las de la tierra). En El, en el cual fuimos además constituidos herederos, predestinados según la disposición de quien obra todas las cosas según el consejo de su voluntad» (Ephes., 1,3-11).

«Y todas las cosas rindió debajo de sus pies, y a El le constituyó por encima de todo Cabeza de la Iglesia, la cual es el cuerpo suyo, la plenitud del que recibe de ella su complemento total y universal (Cristo recibe complemento de su Iglesia)» (Ephes., 1,22-23).

«El que descendió es el mismo que también subió por encima de todos los cielos, para llenarlo todo. Y El dio a unos ser apóstoles; a otros, profetas; a otros, evangelistas; a otros, pastores y doctores, en orden a la perfección consumada de los santos para la obra del ministerio, para la edificación del Cuerpo de Cristo, hasta que lleguemos todos juntos a encontrarnos en la unidad de fe y del pleno conocimiento del Hijo de Dios, a la madurez del varón perfecto, a un desarrollo orgánico proporcionado a la plenitud de Cristo, para que no seamos ya niños, fluctuando de acá para allá, dando vueltas a todo viento de doctrina, por la trampería de los hombres, por la truhanería que hace caer en las añagazas de la seducción; sino que, andando en verdad, por la caridad crezcamos en todos sentidos para ser como El, que es la Cabeza, Cristo, por quien todo el cuerpo, bien concertado y trabado, gracias al íntimo contacto que suministra el alimento al organismo, según la actividad correspondiente a cada miembro, va obrando su propio crecimiento en orden a su plena formación en virtud de la caridad» (Ephes., 4,10-16).

«Nos habló a nosotros en la Persona del Hijo, a quien

constituyó heredero de todas las cosas, por quien hizo también los mundos» (Hebr., 1,2).

Estos textos, que podrían multiplicarse, los hemos citado, contra nuestra costumbre, y para evitar prejuicios personales en su interpretación, según la versión de Bover Cantera. Veamos ahora de hacer la síntesis de la doctrina en ellos contenida.

3. Síntesis de la doctrina de San Pablo

1.º El misterio de la voluntad divina, aquello en que Dios se ha complacido y busca de modo absoluto, y, por tanto, infaliblemente obtiene, es hacer a Cristo cabeza de todo cuanto existe, visible o invisible: «Notificándonos el misterio de su voluntad, según su beneplácito, que se propuso en El, en orden a su realización en la plenitud de los tiempos, de recapitular en Cristo todas las cosas, las de los cielos y las de la tierra» (Colos., 1,10).

Este objetivo, que de modo absoluto busca la voluntad divina, se nos describe bajo tres aspectos distintos:

A) Como un REINO que se entrega a Cristo REY: «Todas las cosas rindió debajo de sus pies» (Eph., 1,22); «constituyéndole heredero de todas las cosas» (Hebr., 1,2); «nada dejó no sometido a El» (Hebreos, 2,8).

Ese reino no está constituido todavía según lo quiere el Padre: «Ahora, empero, todavía no vemos todas las cosas sometidas a El» (Hebr., 2,8). Pero se está haciendo, y llegará un día en que se consumará, cuando esté completo el número de los santos, después de la resurrección final: «En Cristo serán todos vivificados. Cada uno en su propio rango: las primicias, Cristo; después, los de Cristo, en su advenimiento. Luego, el fin, *cuando hará entrega de su reino* al Dios y Padre, cuando habrá destruido todo principado y toda potestad y fuerza. Porque es menester que El reine hasta que haya puesto todos sus enemigos debajo de sus

pies. El último enemigo que será destruido es la muerte. Porque «todas las cosas sometió debajo de sus pies» (Salm., 8,8). Y al decir que todas las cosas le han sido sometidas, claro es que excepto Aquel que sometió a El todas las cosas. Y cuando le hubieren sido sometidas todas las cosas, entonces también el Hijo mismo se someterá al que todas las cosas le sometió, para que sea Dios todas las cosas en todos» (1.ª Cor., 15,22-28). (1).

1. Adviértase que esta sumisión de Cristo al Padre nada obsta al Reino eterno de Cristo, anunciado a la Virgen María en la misma Anunciación (Lc. 1,33), y que profesamos todos los cristianos en el Símbolo Niceno-Constantinopolitano, que recitamos en la Santa Misa —«cuyo Reino no tendrá fin»—. En efecto, «todas las cosas puso el Padre en sus manos» (Jo. 13,3), y «mías sin todas las cosas que tiene mi Padre» (Jo. 16,15), el cual ejerce su dominio en las creaturas por medio de su Hijo, a quien ha dado todo juicio y decisión sobre las creaturas: «A nadie juzga el Padre, sino que todo juicio lo dio al Hijo» (Jo. 5,22). Y esa potestad dominativa absoluta sobre todas las creaturas jamás le será arrebatada: todo le seguirá siempre sometido a El, cual consta por las mismas palabras de San Pablo aducidas en el texto, de modo que el Hijo del Hombre será eternamente Rey absoluto de todo lo creado. Mas «Dios será todas las cosas en todos» (1. Cor. 15,28), precisamente porque lo es todo en su Hijo total y amorosísimamente sometido al Padre: «Yo no puedo hacer nada de Mí mismo. Según oigo (de mi Padre), así juzgo: y mi juicio es justo, porque no busco mi voluntad, sino la voluntad de Aquel que me envió» (Jo. 5,30).

Respecto a la sumisión de Cristo al Padre, debe distinguirse su sumisión individual y personal, y su sumisión en su Cuerpo Místico. La sumisión personal fue siempre plena desde el momento primero de la Encarnación: su manjar fue siempre cumplir la voluntad de su Padre (Jo. 4,34), y «en el principio del libro (de mi existencia humana) está escrito de Mí que haga, oh Dios, tu voluntad» (Hebr. 10,7; Sal. 39,8.9), y el mismo Jesús afirma: «Yo hago siempre lo que a El le agrada» (Jo. 8,29). Su sumisión individual al Padre fue así siempre perfectísima, sin que esto estorbara en nada su dominio absoluto y su Realeza sobre todo lo creado.

Pero Jesús quiere atraer a Sí todas las cosas, para poder someterlas al Padre junto consigo, y para merecer del Padre

Entonces aparecerá cumplido lo que dice el mismo Apóstol: «Todo es vuestro; mas vosotros de Cristo, y Cristo de Dios» (1.ª Cor., 3,22-23).

Así, pues, lo único que Dios busca, lo único en que se satisface, es en la gloria que le da su Hijo con su agradecimiento, con su ternura, con su amor. Todo lo demás lo hace para ese Hijo, y lo ama en, por y para ese Hijo. Cristo es la glorificación de Dios; las demás creaturas la glorificación de Cristo, y sólo mediante El glorifican y complacen a Dios.

Cristo, a su vez, busca y obtiene la glorificación de sus santos, que son su gloria, su corona, su complemento: y todas las demás cosas, que son suyas, las somete a ellos.

---

esa tracción muere en la cruz: «Cuando Yo fuere elevado sobre la tierra (y se refería a la muerte de que había de morir) atraeré a Mí todas las cosas» (Jo. 12,32.33). Atracción que ha de obrar el Padre, pues «nadie viene a Mí si el Padre no le atrajere» (Jo. 6,44).

Como Cristo está personalmente sometido al Padre, irá sometiendo consigo cuanto el Padre le someta a El. Esa sumisión de la creación, ofrecida al Padre por Cristo, se está haciendo, pero no será completa hasta el fin del mundo, cuando el Padre someta a Cristo todas las cosas, incluso las potestades que pertinazmente le quieren ser rebeldes.

Habiendo venido Cristo para ser nuestro Salvador, quiere que nuestra sumisión coincida con nuestra salvación, que sólo se realiza cuando esa sumisión es voluntaria y por amor. Por eso actualmente no quiere provocar esa sumisión por el dominio omnímodo que tiene, sino conquistarla por el amor, «obrando pacientemente con nosotros, no deseando que nadie perezca, sino que todos se conviertan a penitencia» (2 Petr. 3,9). Y así va sometiendo consigo, y como miembros y hermanos suyos, al Padre, a cuantos en El se insertan por el amor.

Mientras viven, a nadie fuerza, porque a todos quiere salvar. Acabado con la vida terrena el tiempo ofrecido para salvación, la sumisión se *impone* a cuantos libremente por amor no la aceptaron en vida, y por eso Jesús, como Hijo del Hombre, ejerce juicio sobre ellos. Y como la vida de la Humanidad persevera hasta el fin del mundo, hasta entonces se va obrando, o mejor, va obrando Jesús, la sumisión de todas las cosas, amorosa o forzada, al Padre que se las ha sometido. Sólo al fin del

El resultado final, que se obtendrá de modo absoluto, es la gloria de Dios «para que sea Dios todo en todas las cosas»; pero esa gloria se obtiene en y por Jesucristo, cuya glorificación es el fin inmediato de la creación, que mediante El glorifica al Padre.

B) El segundo aspecto bajo el cual se nos describe es como un CUERPO ORGÁNICO, cuya CABEZA es CRISTO.

Este Cuerpo recibe de Cristo la vida, y es a la vez com-

---

mundo esa sumisión será del todo consumada, ofreciendo Jesús al Padre toda la creación, como se ofreciera a sí mismo desde el primer momento de la encarnación.

Y «será Dios entonces todas las cosas en todos», pero por medio de Cristo: «en su Luz —que es Cristo, luz del mundo—, veremos la Luz» inaccesible del Padre. Estaremos anegados en la Luz de Cristo, que es la Luz del Padre; viviremos y actuaremos por la Vida de Cristo, que es la Vida misma del Padre: «Así como Yo vivo por el Padre, así el que me come a Mí vivirá por Mí» (Jo. 6,58), pues «así como el Padre tiene vida en Sí mismo, así dio al Hijo tener Vida en Sí mismo: y le dio potestad de hacer juicio, porque es el Hijo del Hombre» (Jo. 5,26.27), y es el Hijo quien da su propia Vida eterna —que es la misma del Padre— a sus ovejas, de modo que jamás perezcan (Jo. 10,28).

Así el fin de los tiempos con la sumisión de todo a Cristo, no señala el fin del Reino de Cristo, sino su consumación y perfección final: ahora se está haciendo, entonces será pleno.

Y reinará Cristo, disponiendo de todo. Y reinará el Padre, porque entonces, como siempre hasta entonces desde el principio mismo de su existencia humana, Jesús todo lo dispone y quiere según el beneplácito de su Padre: «Cuando el Señor entró en el mundo dijo: «Aquí estoy, Señor, para hacer tu voluntad» (Hebr. 10,5-7: trad. litúrgica), pues «el Hijo no puede hacer nada de Sí mismo, sino lo que ve hacer al Padre; y todo cuanto el Padre hace, lo hace igualmente el Hijo; y tanto ama el Padre a su Hijo, que le manifiesta todo cuanto hace (para que con El lo haga igualmente)» (Jo. 5,19.20).

Será así el Padre «todas las cosas en todos», como lo es ya ahora con cuantos perfectamente se han ya incorporado a su Hijo, participando en su visión beatífica. Pero lo será con el Hijo, por el Hijo y en el Hijo (Canon de la Misa), única vía por la que se manifiesta y comunica a la creación. Unico por quien sobre ella ejerce su dominio.

plemento natural de Cristo, que sin él quedaría como manco o mutilado.

Tampoco ese cuerpo está ahora formado, sino en vías de formación: va creciendo de continuo, hasta que llegue en su día a ser Cuerpo perfecto, cual lo es su Cabeza Cristo, hasta llegar «a un desarrollo orgánico proporcionado a la plenitud de Cristo..., por quien todo el Cuerpo, bien concertado y trabado, gracias al íntimo contacto que suministra el alimento al organismo, según la actividad correspondiente a cada miembro, va obrando su propio crecimiento en orden *a su plena formación* en virtud de la caridad» (Eph., 4,13-16).

Como Cristo no puede ser defectuoso, tampoco lo puede ser su Cuerpo místico, del que Cristo «recibe su complemento total y universal» (Eph., 1,23). Por consiguiente, el decreto divino que mira a la constitución de este Cuerpo, con todas sus particularidades, es totalmente absoluto y eficaz: no depende de condición alguna.

Esta segunda descripción que hace el Apóstol muestra, aun mejor que la primera del reino, cómo Cristo es quien glorifica al Padre en y con las creaturas; cómo Cristo lo es todo en todas las cosas, al igual que Dios lo es todo en Cristo. De ahí que el mismo Apóstol diga inmediatamente antes: «El que descendió es el mismo que también subió por encima de todos los cielos, *para llenarlo todo*» (Eph., 4,10).

C) El tercer aspecto bajo el que se nos describe el misterio que quiso obrar la voluntad divina es considerarlo como una CASA EDIFICADA DE PIEDRAS VIVAS, que edifica el Padre para su Hijo: «Mas Cristo como Hijo en su propia casa; *cuya casa somos nosotros*, como mantengamos firme hasta el fin la confianza y orgullo de la esperanza» (Hebr., 3,6).

Esa casa se nos describe en otras partes como TEMPLO, en el cual y con el cual Cristo honra y glorifica a su Padre. Y para que aparezca que la inhabitación y acción de Cristo en esa casa o templo no es algo meramente externo, se le

describe a El como piedra angular de todo el edificio, que sustenta y da unión a sus diversas partes.

2.º Este «misterio de su voluntad» (Eph., 1,9) lo obró Dios «según su beneplácito» (Eph., 1,5-9). Dios mismo ha prefijado la constitución íntima de ese reino, de ese cuerpo, de ese edificio, para gloria de su Hijo. Por tanto, ni su decreto depende en modo alguno de ninguna libertad creada, ni su ejecución está expuesta a los vaivenes o veleidades de ésta.

3.º Toda la creación tiene por fin aportar los materiales a esta obra. Todo ha sido creado para Cristo, ya sea lo visible, ya lo invisible, ya de la tierra, ya del cielo: «Como que en El fueron creadas todas las cosas en los cielos y sobre la tierra, tanto las visibles como las invisibles, ya sean los tronos, ya las dominaciones, ya los principados, ya las potestades; todas las cosas han sido creadas por medio de El y *para El*» (Colos., 1,16).

Estas cosas son de dos clases: o carentes de razón, o dotadas de razón y elevadas al estado de gracia, o al menos, llamadas a él.

Son las últimas quienes propiamente constituyen el reino, el cuerpo y la casa de Jesucristo: las demás son como el aditamento.

En el reino, son ellas los súbditos; las demás son los diversos bienes de que los súbditos gozan: algo así como la tierra patria, sus montes, sus ríos, sus riquezas.

En el cuerpo, son ellas los miembros; las demás, como el vestido de esos miembros, o la luz, los colores, los objetos en que se han de gozar los diversos sentidos de ese cuerpo.

En la casa, son ellas las piedras vivas; las demás son como la tierra, en que se asienta, o las vistas, jardines y paisajes que la rodean. Ningún detalle ha descuidado la divina mano.

Y así como todas las creaturas deben su ser a Cristo, no menos le deben *todas las racionales* su justificación:

«Porque en El tuvo a bien Dios que morase toda la plenitud, y por medio de El reconciliar todas las cosas consigo, haciendo las paces mediante la sangre de su cruz: por medio de El, así las que están sobre la tierra como las que hay en los cielos» (Colos., 1,19-20).

4. La libertad creada puede resistir el decreto condicionado divino

Pero aquí empieza la discriminación y el misterio de la predestinación.

Mientras las creaturas carentes de libertad no pueden resistirse al plan divino, y entran de lleno en el cumplimiento de sus designios, las creaturas libres pueden resistir, y aunque no pueden impedir en poco o en mucho su cumplimiento, según vimos, pueden, sin embargo, con su resistencia, dar lugar a que sean desechadas y sustituidas por otras más dóciles.

Esto lo entenderemos fácilmente atendiendo al triple aspecto —reino, cuerpo, edificio— bajo el que el Apóstol nos describe la obra y plan divinos.

Los seres libres son los súbditos del reino, el sujeto de su utilidad y bienes, la gloria propiamente tal del rey. Pero en un reino no solamente hay súbditos fieles: suele también haberlos criminales y rebeldes, que no acatan al rey ni su ley. A estos súbditos se les persigue hasta someterles y capturarles y, aunque no se doblegue su libertad, testifican en las cárceles y mazmorras donde viven el supremo dominio de su rey, no menos que los súbditos fieles. Tal, ni más ni menos, acontece en el reino divino, verificándose plenamente cuando «todo sea sometido debajo de sus pies», y quede el reino en tranquilidad perfecta.

En el *Cuerpo*, los seres libres constituyen como el alimento, que ha de ser vivificado por Cristo e incorporado a El. El alimento entra en el cuerpo, y es destinado por el

alma al miembro que le place, y allí es vivificado, constituyendo parte integral del cuerpo y participando de su vida y dignidad. Pero no todo alimento se presta a la asimilación: hay parte de él que resiste a ella, y acaba por ser eliminado para ir a parar a las letrinas; lo mismo pasa con los elementos ya vivificados cuando no sirven: mueren, y son producto de desasimilación, siendo sustituidos por otros convenientes al cuerpo.

Así también, todos los seres libres son creados por Dios para alimento del cuerpo de Cristo, para incremento y plenitud de su cuerpo; somos, como dice San Pablo, su complemento natural. Pero no todos los seres libres se dejan asimilar y vivificar, precisamente por ser libres, y ésos son los que pueblan las letrinas del infierno, que San Juan nos describe en el Apocalipsis como un pozo negro, cerrado para que no inficione el ambiente (Apoc., 20,1; 9,1-2).

En el *edificio*, los seres libres son el material vivo con que ha de edificarse. Dios, supremo arquitecto, destina, según su beneplácito, a cada uno su misión determinada en ese edificio. Pero no todo el material vale, precisamente por ser libre —no por otro motivo—: precisamente por eso, el que *no quiere* servir para aquello a que Dios le destina, es desechado y sustituido por otro más dócil. Ese material de desecho viene descrito por Jesucristo con el nombre de *Gehenna*, que era el estercolero o escombrera máxima de la ciudad santa de Jerusalén, donde siempre ardía el fuego que consumía las inmundicias para que no contaminasen la ciudad: tal es el infierno, donde todo el material de desecho, que *no ha querido* servir al plan divino, será salado en fuego, para que no contamine (Mc., 9,48).

Dios quiere y desea sinceramente que todos los hombres se salven, que todos sean incorporados a Cristo como miembros vivos. Así lo afirma terminantemente el mismo Apóstol San Pablo: «Esto es bueno y acepto a los ojos de Dios nuestro Salvador, el cual quiere que *todos los hombres* sean salvos y vengan al pleno conocimiento de la verdad. Porque uno es Dios, uno también el mediador de Dios y de los hombres, un hombre, Cristo Jesús, que se dio a sí mismo como precio de rescate *por todos*» (1.ª Timot., 2,3-6).

Si esto se afirma de los hombres, con la misma razón habrá de decirse que Dios tuvo esa voluntad salvífica con respecto a los ángeles. Debemos, pues, decir que Dios creó a todas las creaturas libres elevadas al estado sobrenatural, o llamadas a él, para que fuesen incorporadas en Jesucristo y se salvasen.

Añádase que *Dios no creó a nadie para que se condenase.* Esto es dogma de fe de la Iglesia, y se deduce también del hecho de que Dios es amor. Pero como no hay medio entre salvarse y condenarse, parece concluirse que creó a todos para que se salvasen.

Lo mismo se deduce de los tres símiles usados por San Pablo.

No hay ningún rey que desee o quiera haya criminales entre los súbditos de su reino. El que tales súbditos se den proviene, no de la voluntad del rey que así lo disponga, sino de la mala voluntad de algunos súbditos que no quieren acatarlo. Sólo en previsión de esa mala voluntad edifica el rey las cárceles; y sólo supuesta esa mala voluntad, que el rey en modo alguno desea, castiga éste a los delincuentes. Ese castigo glorifica y da honor al rey, pues no sólo manifiesta su rectitud, poder y justicia, sino su amor a los súbditos leales, a quienes eficazmente protege al reprimir a los malos. Pero esa gloria *no la busca el rey* de propia iniciativa, pues él desearía que todos fuesen buenos, sino que se la hacen buscar los súbditos desleales, que usan mal de su libertad.

Igualmente, no hay arquitecto o constructor que acumule materiales en orden a la edificación *con la intención de que no le sirvan para edificar*, sino con la intención de usarlos. Sólo cuando ve que algo no le sirve cambia esta destinación primera, y lo elimina y lo destina a la escombrera, y con ello favorece a todo el edificio, y aun a los mismos ele-

mentos aptos y definitivamente elegidos, que se hubieran derrumbado, a pesar de su aptitud, si el arquitecto los hubiera apoyado en otros elementos endebles.

Igualmente, cuando comemos, nada injerimos con la intención de no aprovecharlo, sino con la de asimilarlo. Sólo cuando algo de lo injerido se manifiesta *no apto* para la asimilación se le elimina del organismo como nocivo.

En todos estos casos, las condiciones de aptitud o ineptitud son varias. Pero en la obra divina de glorificación de su Hijo, que Dios se ha propuesto, la condición de aptitud o ineptitud es única. Consiste exclusivamente en la disposición de *nuestra libre voluntad*: de ella tan sólo nos hablan las fuentes reveladas. Y esa disposición de nuestra libre voluntad está en manos de cada creatura libre.

Dios, al crearlas, las hace a todas aptas con aptitud remota, y de todas desea sinceramente usar para su obra: sinceramente quiere que todos se salven. Pero esa aptitud remota ha de convertirse en próxima, o bien trocarse en ineptitud, por el libre concurso de nuestra voluntad, que está en nuestra mano. Sólo ante el conocimiento de este concurso nuestro, y de su calidad, trueca también Dios su predestinación remota de todos al cielo en predestinación absoluta y definitiva, o bien en reprobación, también absoluta y definitiva.

Así los réprobos son reprobados, no porque Dios no los quisiera salvar, o no los crease para el cielo como a los que se salvan, sino porque ellos libremente no quisieron salvarse, no quisieron ser aptos para la obra divina, cuando en su mano, y sólo en ella, estuvo el quererlo, ya que Dios les daba cuanto necesitaban para ello, al igual que lo dio a los que se salvaron.

5. Dios, por amor, quiere que la elección dependa de la libertad creada

¿Por qué Dios ha querido que esa elección definitiva dependa de nosotros?

Porque es Amor, y porque ama a su Hijo y éste nos ama a nosotros.

Siendo Dios Amor, desea que las creaturas capaces de amarle lo hagan libremente, ya que ningún amante verdadero se contenta con menos que con la correspondencia libre del amado. Pero si hubiese incorporado a su obra estas creaturas sin contar con la adhesión de su libre voluntad, o prescindiendo de ella, le hubieran amado sólo con amor necesario, cosa que no podía satisfacerle, precisamente porque las amaba.

Además, esa unión definitiva con Dios es *por amor*. Convenía, pues, también que se iniciase y fuese originada por el amor. Pero ese amor, en el origen, es libre, pues, como origen de la visión beatífica, la precede, y fuera de esa visión, el amor de Dios es algo libre. Siendo libre, puede fallar, puede no darse. De ahí que si alguno se condena, no es porque Dios no le haya amado, sino precisamente porque le amó. Es ese amor quien hace posible el que una creatura se condene, al darle la posibilidad de que no corresponda, aunque *el no corresponder de hecho* se debe exclusivamente a la creatura.

Amando Dios a su Hijo, y siendo El amor, quiere que en su Hijo todo sea amor también; y, por consiguiente, que cuantos se le incorporan como a Cabeza, como a rey, o como a edificio, se incorporen y unan a El por el amor. Sólo así el Hijo se asemeja al Padre, que es amor. Pero esa unión de amor es originariamente libre por parte de la creatura, y así tenía que serlo para ser digna de ser informada por la voluntad plenamente libre de Cristo. Y así, esa libertad hace nuevamente posible la condenación, a la vez que hace mucho más deleitosa la unión con Cristo de los

que a El adhieren, porque la adhesión libre siempre causa más placer, tanto al que la hace como al que la recibe.

Finalmente, Cristo nos ama inmensamente, y nos ama libremente. De ahí que ese mismo amor le exige que no quiera tener incorporados y unidos a sí sino a aquellos que libremente quieran corresponder a su amor.

Así, un mismo amor de Cristo explica la salvación de los que le aman y la condenación de los que le odian. Unos y otros, en su elección definitiva, saben perfectamente lo que eligen, y Cristo, porque los ama, les da precisamente lo que quieren, aprobando y gozando en la buena elección de los unos, y respetando la mala elección de los otros.

6. La presciencia divina y la predestinación

Usamos la palabra presciencia por estar consagrada por el uso, no sólo de los teólogos, sino de la Iglesia y de los escritores sagrados. Pero conviene entender bien este término para evitar confusiones y dificultades inútiles.

El término lo usamos para concebir a nuestro modo, necesariamente temporal, la actividad divina, que es intemporal. De ahí las dificultades que el equívoco ocasiona, y la impresión errónea que engendra en nosotros de que el conocimiento divino que Dios tiene hoy de lo que yo libremente haré mañana impone necesidad a ese acto libre mío de mañana, pues que Dios no puede equivocarse, y así, si El conoce hoy lo que yo haré mañana, de necesidad inevitable lo haré tal como lo conoce.

Mas, propiamente, Dios no conoce hoy ni mañana, ahora ni después: pues hoy y mañana, ahora y después son términos temporales, y el conocimiento de Dios, como eterno, es intemporal. El mismo *siempre*, tal como lo concebimos, que es como duración sucesiva interminable, no conviene a Dios, pues también es concepto temporal.

Carecemos de categoría para *situar* el conocimiento divino, pues nuestra situación es temporal y la de El es eterna. Y esa eternidad, como atributo divino, nos es tan incomprensible como nos lo es el mismo Dios. Sabemos que es *intemporal*, pero no sabemos *positivamente* en qué consiste esa intemporaneidad, que llamamos eternidad, y, al concebirla, necesariamente la concebimos por relación al tiempo que conocemos, pero con el cual no tiene otra relación que el no ser tiempo.

Sabemos que en El no hay sucesión, pero esa falta de sucesión, propia del tiempo, la concebimos como un *ahora* perpetuo, que no logra darnos concepto positivo de lo que es, porque nuestro *ahora* pertenece al tiempo, como nuestro, y así no conviene a Dios. Por eso ni siquiera tiene el mismo sentido decir que yo conozco *ahora* que el decir que Dios conoce *ahora*, porque el ahora mío es temporal, y el de Dios no lo es.

Por eso, todas las dificultades tomadas de la ciencia de Dios como de un modo u otro necesitando nuestros actos libres, presentes, pasados o futuros, no valen, porque siempre proceden a base de una concepción temporal del conocimiento divino, que en realidad sabemos no corresponde a la realidad, aunque no sepamos concebirla de otro modo.

En realidad, Dios lo sabe todo, y lo ve todo; pero no tiene *pre*sciencia de nada, ni *pre*vé nada, porque ese *pre* entraña relación o connotación temporal, que no puede darse en su conocimiento. Aunque no sabemos cómo, sabemos que para El todo es presente: «Antes que Abrahán existiera, yo soy», dice Jesús; y lo mismo puede decirse: «Cuando se haga el último acto libre del mundo, yo soy», y, por tanto, con el mismo presente —completamente distinto de nuestro presente *temporal*—, «yo conozco».

Por lo mismo, tampoco es exacto que Dios conozca *hoy* lo que yo haré *mañana*, o que lo haya conocido hace un siglo, porque ni el hoy, ni el mañana, ni el siglo, como conceptos temporales, pueden afectar a su conocimiento, ni situarlo, por ser *intemporal*.

Todas las apariencias de que la ciencia divina necesite en algún modo nuestros actos provienen de que la afectamos de esos elementos temporales —antes, ahora y después—, que sabemos que no se dan en él, aunque, por nuestro modo de ser, no podemos prescindir de concebir como si se diesen.

Por eso, cuando nos parece que nuestro acto libre futuro es necesario, porque Dios lo conoce infaliblemente *antes* de que suceda, y su conocimiento no puede fallar, la dificultad proviene de nuestro imperfecto modo de concebir, porque siendo el *antes* connotación temporal, no conviene al conocimiento divino, al menos no el *antes* temporal que nosotros concebimos; como tampoco le conviene el *siempre*, que tal cual lo concebimos dice también connotación temporal, como duración sucesiva interminable.

Sabemos, en cambio, que conoce, y que conoce todo, y que lo conoce con conocimiento intemporal, sin antes, ni después, aunque lo tengan los objetos temporales por El conocidos; y sabemos que ese conocimiento no impone necesidad a nuestros actos libres —presentes, pasados o futuros, con relación a nosotros, que somos temporales; pero ni presentes, ni pasados, ni futuros con relación a El, que es intemporal—; y sabemos que no les impone necesidad alguna, precisamente porque el concepto de necesidad repugna al de libertad, cuya existencia Dios mismo se ha dignado revelarnos.

Y lo mismo se diga de la palabra de *pre*destinación, pues en cuanto ese *pre* connota relación temporal no es más que un modo de concebir nuestro, que no conviene propiamente a Dios, aunque lo usemos para entendernos, pues hemos necesariamente de expresarnos en nuestro modo temporal, aun hablando de Dios, aunque sepamos que a El no le conviene.

Por eso, tampoco la predestinación impone clase alguna de necesidad, ni a los que se salvan, ni a los que se condenan, aunque a nuestro modo de concebir imperfecto parezca imponerla: salvación y condenación provienen del acto

libre creado, al que ni la ciencia o *pre*sciencia divina, ni la *pre*destinación imponen necesidad de ninguna clase, pues ese *pre*, que parece imponerla, no se da realmente en Dios. Lo mismo se diga de la frase «Dios conoce, hace o destina *desde* toda eternidad»: ese *desde* connota tiempo y muestra concebimos la eternidad como duración *sucesiva* interminable, aunque sepamos que no hay tal duración sucesiva.

Hecha esta aclaración para prevenir dificultades, como no podemos hablar del conocimiento divino con términos que correspondan a su intemporaneidad, por no alcanzarlos el entendimiento creado, hemos de hablar de él en términos temporales humanos, que sabemos no le corresponden sino en cuanto manifiestan que El lo *conoce* todo, aunque desde una esfera intemporal distinta de la nuestra, y que nosotros no podemos comprender.

Y en este sentido decimos que, siendo Dios eterno, hace desde toda eternidad la destinación de unos u otros al cielo o al infierno —sin que ese hacerla vaya afectado de un antes, o un después, ni aun siquiera de un *ahora* como el nuestro—; pero la hace en virtud de su presciencia, por la que conoce de presente, y ve como presentes, todos nuestros actos libres, pasados, presentes y futuros, sin que por eso los fuerce a ser.

Como esa presciencia no lleva connotación temporal de antes, ni ahora ni después, con ella sólo queremos significar que lo que hace que Dios destine a uno al cielo o al infierno es el conocimiento *intemporal* —y como *intemporal*, sin *antes* que ponga clase alguna de necesidad a nuestro acto libre futuro (futuro para nosotros, pero no para El ni para su conocimiento, porque la noción de futuro, no puede afectar a lo que es eterno)— que tiene de nuestra correspondencia libre, y por lo mismo, que nuestro destino eterno viene determinado por la actividad creada, puesta libremente, y sin ninguna clase de coacción o de necesidad.

La intervención de esa presciencia en el decreto de predestinación la afirma San Pablo con las palabras siguientes:

«Y sabemos que Dios coordena toda su acción al bien de los que le aman, de los que según su designio son llamados. Porque a los que *de antemano* conoció (adviértase que ese *de antemano,* como connotación temporal que es, se refiere a nuestro modo de concebir el conocimiento divino, no al conocimiento divino mismo en sí, que es intemporal), también los predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo, en orden a que fuese El el primogénito entre muchos hermanos. Y a los que predestinó, a ésos también llamó; y a los que llamó, a ésos también justificó; y a los que justificó, a éstos también glorificó» (Rom. 8,28-30).

«Su designio» es, según vimos, hacer el reino, el Cuerpo, la casa de Cristo, y ese designio es absoluto. En orden a ese designio hace su llamada a todas las creaturas libres.

Llamada remota a todas, por el hecho de crearlas; llamada ulterior, también a todas, por el hecho de manifestarles su destino y las condiciones de alcanzarlo; llamada próxima y absoluta, es decir, predestinación en sentido riguroso de la palabra, «a aquellos que de antemano conoció» —o que en su eternidad conoce— como que libremente *se prestan* a su llamada, a su solicitación. Estos son los propiamente llamados, pues los otros no tienen la llamada próxima, por no corresponder a la remota de la creación y de la manifestación de su destino, al usar mal de su libertad.

Esa misma presciencia, o conocimiento intemporal divino, ayuda a explicar el que no quede imperfecto el Cuerpo místico de Cristo ni se frustre el designio divino porque algunos o muchos sean infieles. Dios sabe lo que quiere hacer, y sabe quiénes han de corresponder, y de éstos crea los necesarios para su designio, ni uno más ni uno menos. Cuando el número de los santos se cumpla, cesará la Humanidad. Aunque a cada uno lo crea para pertenecer a ese cuerpo, si alguno falla libremente, será sustituido por una nueva creación hasta que el número de los santos se cumpla.

De esta perfección absoluta del Cuerpo místico de Cristo, absolutamente querida y buscada por Dios, se deduce

que Dios determinó —o mejor, determina, en su presente eterno *intemporal*— el número y calidad de cuantos han de incorporarse a El, aunque el pertenecer a ese número depende de la libre cooperación de cada cual.

En cambio, no determina ni fija el número de los que se han de condenar, como el rey no determina por decreto el número de presos que ha de haber en su reino. Este número El lo sabe; pero no lo fija ni determina o predetermina: son las malas voluntades las que lo fijan, y así depende de las creaturas, y no de ningún decreto divino, el que muchos o pocos se condenen, ya que Dios ni desea, ni busca, ni quiere positivamente la condenación de nadie, sino que meramente la permite, ya que San Pablo nos asegura que Dios «quiere que todos los hombres se salven».

En cambio, el número de los salvados lo determina Dios, porque lo intenta y busca. No está en manos de la creatura el aumentar o disminuir ese número, sino *el pertenecer a él.*

En cambio, *está en nuestra* mano el disminuir el número de los condenados, y en mano de cada cual *el no pertenecer a él.* Prueba clara de cuán ardientemente desea Dios que todos los hombres, sin excepción, se salven, es lo mucho que nos exhorta a que hagamos *eso que está en nuestra mano* para evitar el condenarnos y ayudar a evitar que se condenen los demás.

7. El grado de gloria y su diversidad

Hemos visto cómo la predestinación incluye un doble decreto.

Uno absoluto, que se refiere a Cristo, a la constitución de su reino, de su cuerpo místico, de su casa. Ese reino, ese cuerpo, esa casa, saldrá en definitiva tal cual Dios lo concibió y quiso, ya se mire en su conjunto, ya en cada uno de sus elementos o detalles más mínimos.

Otro condicionado, o regulado por la presciencia del uso

que de su libertad hará cada creatura, por el que determina quienes serán incorporados a Cristo para su gloria, y qué función han de desempeñar en su cuerpo místico. Así, el ser incorporados a Cristo, es decir, el salvarse, depende de la creatura, y la salvación se merece verdaderamente con las buenas obras, es decir, con el concurso de nuestra libertad.

¿Se merece también el grado de gloria? Evidentemente que sí; y así lo enseña la Iglesia cuando nos dice repetidas veces que las buenas obras, hechas en estado de gracia, nos merecen aumento de gracia ahora, y aumento de gloria después. Y esto es evidente, pues la capacidad remota con que Dios nos creó para ese grado de gloria, en conformidad con el destino particular que Dios asignó a cada uno, sólo se transforma en próxima mediante el concurso de nuestra voluntad que libremente adhiera a Dios.

Cabe entonces otra pregunta: Así como está en nuestras manos el salvarnos o no, ¿está igualmente en nuestra mano el adquirir un grado de gloria u otro distinto, o, en otras palabras, está en nuestra mano el variar nuestro grado de gloria final, dentro ya del estado de salvación?

Pensamos que no, y las razones de ello se dieron ya en el libro V de *El Amor*. Por consiguiente, aquí tan sólo indicaremos cómo esta aserción no se opone a la doctrina católica de que el grado de gloria sea *objeto de verdadero mérito*.

Dios, que hace todas las cosas por un fin determinado, crea a cada creatura libre para un destino fijo en el orden de su providencia, y le da la gracia y los medios para conseguir ése y no otro. Esa destinación antecede a la previsión de todo mérito, es puramente gratuita; lejos de merecerla la creatura, Dios ordena los méritos de ella de modo que pueda merecer, no su destinación, sino *la asecución de ese destino*. La destinación misma la ha merecido Cristo para cada uno, en el grado y forma que a El le plugo, ya que es la perfección total de Cristo en su Cuerpo Místico

lo que mueve a Dios, como fin perseguido, a dar esas diversas destinaciones.

Esta gratuidad antecedente a todo mérito aparece muy clara en algunos santos, tales como en la Virgen María, en San Juan Bautista, y en no pocos otros privilegiados desde la infancia. No aparece, en cambio, tan manifiesta en la mayoría de los hombres; pero sí aparece manifiesta en todos la gran diversidad en la distribución de las gracias que reciben, diversidad que tiene su explicación más lógica y principal en la variedad de fines para que han sido creados.

Así, el amor de Dios a cada creatura es distinto en un aspecto e idéntico en otro. Es distinto, en cuanto que a unos les ha destinado o creado para más, a otros para menos, y en tal sentido a unos quiere darles más y a otros menos, a unos los destina a ser miembros más excelentes de Cristo, a otros los destina a miembros de menos categoría.

Esta especie de predilección divina, que antecede a todo mérito, no tiene más razón de ser que su divino benplácito, al igual que es su divino beneplácito quien crea seres tan distintos y que tan diversamente participan su perfección divina, como una piedra, un perro, un hombre y un ángel. Así es incomparablemente mayor el amor que tiene a su Madre, y las riquezas con que la dotó, que el amor que tiene a los demás bienaventurados y las riquezas de que los llena.

Pero, bajo otro aspecto, el amor con que Dios ama a todos los seres libres que creó es el mismo e idéntico para todos, no sólo considerado en sí mismo, como acto divino —lo que sería evidente, por ser Dios un solo acto—, sino en cuanto mira a nosotros y en nosotros produce sus efectos.

Y es que a todos nos ama *con el mismo amor* que ama a su Hijo, pues nos ama en El y para El, no sólo como cosas suyas, sino *como miembros suyos;* y así busca con el mismo empeño, y del mejor modo posible, la felicidad plena y total de cada uno —que es para cada uno distinta—, la

perfección plena y suma de cada uno —que es perfección de categoría distinta—, porque la perfección y felicidad de cada uno de los que se salvan es perfección y felicidad *del mismo Cristo,* pues somos *miembros suyos;* y así, con el mismo empeño que busca Dios la dicha de Cristo, y con la misma eficacia absoluta con que la logra, busca y logra la dicha y perfección de los que se salvan, ya que lo contrario redundaría en menoscabo de la felicidad y perfección de Cristo.

Nunca debe olvidarse que nadie se salva por sí ni para sí, sino por Cristo y para Cristo, que es la razón y motivo de nuestra predestinación. Si alguno, salvándose, no lograra obtener todo el grado de gloria que le estaba destinado, ese tal habría obtenido imperfectamente su fin, y ni sería plenamente feliz, ni sería perfecto miembro de Cristo con toda la perfección que Dios quiere para su Cuerpo.

Y si por falta de méritos, hubiera cambiado de destino en el Cuerpo de Cristo, conociéndolo él, y conociéndolo el mismo Cristo, aparecería como un miembro dislocado y traspuesto, y difícilmente se concebiría cómo pudiera ser feliz, sabiendo eternamente que había perdido *por su culpa* el destino primero que Dios le prefijara; ni aparecería manifiesta la eficacia de la pasión de Cristo, que no había podido lavar y remediar *del todo* la culpa de uno a quien, como a miembro suyo, ama tiernamente, y por quien es tiernamente amado; ni aparecería la verdad del texto del Apóstol: «Todo coopera a mayor bien de los que aman a Dios» (Rom. 8,28).

Esta dificultad no se da en el caso de que uno se condene, pues entonces deja de pertenecer al Cuerpo de Cristo, siendo sustituido en su oficio por un nuevo ser libre, creado expresamente para el destino que el condenado perdió.

Por consiguiente, parece hay que admitir que la diversidad de obras buenas hechas durante la vida pueden variar el grado de gloria accidental, según se explicó al hablar del cielo, pero no el grado de gloria esencial. Aunque sí depende de muchísimo de ellas el que ese grado se alcance o se pierda, salvándose o condenándose.

Conciliar esto con la doctrina de que las buenas obras hechas en gracia nos merecen aumento de gloria parece sencillo, si se admite el acto final de libertad perfecta.

Cada acto de libertad imperfecta, es decir, cada buena obra ejecutada con esa libertad a lo largo de la vida, es un imperfecto entregarse a Dios; imperfecto, porque no agota toda la capacidad de entrega que es radical al alma. En cuanto es entrega, la dispone para recibir de Dios más gloria; pero en cuanto es entrega *imperfecta,* no la dispone para recibir *toda* la gloria que, según los designios de Dios, es ella capaz de recibir: así va mereciendo en cada obra buena *un aumento de gloria,* sin llegar por eso a merecer *toda la gloria* que le está destinada.

Mas en el momento en que se entregue perfectamente a Dios según toda su capacidad, con el ejercicio perfecto de su libertad exenta de toda traba, en ese solo acto se dispondrá para recibir de Dios cuanto Dios le tiene destinado, merecerá *todo* el grado de gloria para el que fue creada. Los actos anteriores le han ido mereciendo por partes lo que el acto final le merece *todo de una vez,* y, lo que es más importante, le van disponiendo a hacer en buen sentido ese acto de elección definitiva plenamente libre, del que dependerá su suerte eterna.

Como ese acto definitivo final, en bien o en mal, se da en todos, cuantos lo hacen en bien merecen la gloria y el grado de ella a que Dios los destinó; y quienes lo hacen en mal, no disminuyen el grado para quedarse más abajo, sino que simplemente pierden la gloria. Y cada uno tendrá premio o castigo, según toda la capacidad de que Dios le dotó al crearlo, correspondiente a la perfección o capacidad de su acto libre.

Esto viene ilustrado por el ejemplo de los ángeles. Un solo acto de su libertad, por ser perfecta, agotó su posibilidad, su capacidad de merecer o desmerecer. Por eso

premio y castigo se siguieron inmediatos. El premio inmediato no hubiera sido ningún favor para los ángeles si la dilación de él hubiera podido hacerles merecer más. Por consiguiente, sí se les premió en seguida, es porque su capacidad de merecer quedó agotada con su primer acto libre perfecto.

¿Por qué no admitir lo mismo para el alma en ese acto final de perfecta libertad, cuya existencia viene indicada claramente por la irreversibilidad del alma en su decisión respecto a Dios tras la muerte, que sólo halla explicación satisfactoria en el hecho de un acto precedente plenamente libre, que es el que explica la irreversibilidad angélica?

También lo ilustra una doctrina admitida por no pocos teólogos, a saber, que las buenas obras sólo aumentan la gracia de quien las ejecuta cuando van impregnadas por un mayor amor que el que antecedentemente había tenido el alma. Esto viene a decir que la buena obra no aumenta el mérito sino en cuanto aumenta el grado de entrega a Dios, y que a veces esas obras no aumentan el grado de entrega, sino que, por ser remisas, únicamente lo confirman y dan estabilidad mayor.

Mas si la gracia, y por tanto la gloria, no depende del número y calidad de obras buenas, sino del grado de entrega amorosa a Dios a que llega el alma, como en el acto de libertad perfecta adhiere por amor a Dios según toda su capacidad, con ese solo acto alcanza todo el grado de gracia y gloria de que es capaz, es decir, al cual Dios la ha destinado, pues de ése es capaz, ni más ni menos, y sólo la saciedad de esa capacidad puede hacerla sumamente feliz.

8. De la diversidad de las penas correspondientes al grado de gloria perdido

Esto nos hace entender mejor la diversidad de penas en los condenados.

La pena de daño, es decir, la privación de Dios, reviste

distinta característica para cada uno, que se debe, no a la multitud de malas obras hechas, sino al distinto grado de gloria a que por Dios habían sido destinados, ya que cada uno pierde su grado de gloria, y, por tanto, el vacío de Dios que experimenta está en relación directa con su capacidad de gozarle; siendo ésta distinta, también es distinto ese vacío, esa privación, en cada uno. Y todos experimentan el vacío pleno y máximo de que son capaces, pues todos ellos carecen de cuanto eran capaces de gozar.

De ahí que la pena de daño, siendo distinta en todos, es máxima y suprema en cada uno, constituyéndolos en el estado de infelicidad suma de que son capaces, hasta el punto de que ninguno de ellos puede sufrir más, como ningún bienaventurado puede gozar más, viendo a Dios, de lo que goza.

Mas la pena de sentido, constituida por la aflicción que en ellos causan las creaturas, especialmente el fuego, tiene paralelismo directo con el gozo accidental de los bienaventurados; gozo que reciben, no de Dios, sino de las creaturas y de sus especiales relaciones con ellas.

Y así como vimos que esa gloria accidental, y su grado y extensión, depende de las buenas obras ejecutadas en vida, y no sólo de las buenas obras, sino del éxito y fruto de ellas, así la pena de sentido de los condenados viene como graduada y proporcionada a las malas obras que hicieron, según lo que nos dice el Apocalipsis: «Dadle tanto de tormentos cuanto gozó de delicias» (Apoc., 18,7).

Este tormento es tanto mayor cuanto mayor éxito tuvo en hacer el mal, no sólo cuanto más libremente lo hizo. El que hizo cuanto pudo para condenar a otro sin lograrlo, no padecerá tanto como otro que hiciera menos y lo lograra; éste, en efecto, será objeto en el infierno de un odio y malevolencia satánica de parte de aquel a quien perdió, cosa que no pasará con el primero. De ahí que el demonio, cuanto más éxito tenga en perder a las almas, tanto mayor aumento eterno tendrá de pena de sentido.

Con todo, no es necesario para que tengan pena de sentido el que hayan los condenados hecho otras obras malas además de su acto de rebeldía; ese acto ya es obra mala, conversión a la creatura, es decir, a sí mismos, y eso es suficiente para que padezcan de parte de las creaturas.

Como todos los bienaventurados tienen gozo accidental de las creaturas, así todos los condenados tiene pena de sentido; pero esa pena de sentido, a diferencia de la de daño, puede aumentarse según sus obras, como la gloria accidental, a diferencia de la esencial, puede admitir diversos grados según las obras hechas.

9. Del aumento de pena en los condenados

Esta misma analogía entre premio y pena nos lleva a pensar, contra lo que algunos han afirmado, que la pena de los condenados, lejos de disminuir con el tiempo, más bien debe aumentar, como vimos sucedía con el sentimiento de gozo en los salvados, cuando tratamos este punto al hablar del cielo.

Pero nos parece inútil entrar en esta cuestión, ya que no pertenece directamente a la justificación y explicación del amor divino, que es nuestro único objetivo.

10. Del por qué crea Dios a los que sabe han de condenarse

Al margen del misterio de la predestinación, que, según nuestra cortedad, acabamos de exponer, se presentan dos cuestiones, a las que sólo puede darse respuesta conjetural, ya que las fuentes reveladas no parecen aportar acerca de ellas datos suficientes. Nos referimos a la finalidad que Dios pudo tener en crear a los que sabe se condenan, y al número de los que se condenan y se salvan.

Respecto a lo primero, cabe la pregunta: ¿Por qué Dios, si no quiere ni desea la condenación de nadie, ha creado sin embargo a aquellos que sabe han de condenarse, que sabe no van a ser aptos para su obra?

Ya respondimos en otro lugar que Dios los creaba por amor, y dejamos explicado cómo esto era. Aquí sólo nos toca responder intentando explicar la finalidad que Dios pudo tener en esa creación, supuesto que en definitiva no le iban a servir para su designio.

Ante todo, es de advertir que la ineptitud para ese designio de parte de los que se condenan no proviene de Dios, que los hizo capaces de ser aptos, sino de ellos mismos que no quisieron actuar esta capacidad con el buen uso de su libertad. De lo contrario, Dios se parecería a un arquitecto que trajese materiales para su obra a sabiendas de que eran inútiles. Dios los crea a todos útiles, aunque sabe quiénes, en definitiva, por su culpa, dejarán de serlo; y así todos salen de sus manos con recta finalidad.

Esto supuesto, queda reducida la dificultad a lo siguiente: ¿Por qué Dios creó elementos libres para su obra que, aunque aptos al salir de sus manos, sabe han de acabar por ser ineptos y rechazables? ¿No hubiera sido más conforme a su designio el no crearlos, el crear *sólo a aquellos* que El sabe usarán bien de su libertad?

A esta pregunta se nos ocurren dos respuestas. La una común en la explicación de este misterio, que no nos agrada del todo, porque explica bien la finalidad de esa creación divina, pero no tanto el amor que la informa. La otra es mera sospecha nuestra, pero la preferimos, porque creemos salva mejor el amor divino. Ambas las proponemos *como mera conjetura*, por si pudieran ayudar a algún lector.

La primera respuesta es que no hubiera brillado ni aparecido tanto la libertad de la elección en los que se salvan y adhieren a Dios si Este no hubiera creado ninguna de las voluntades que sabe han de rechazarle. Si todos los seres libres creados eligieran el amor a Dios, su elección sería,

cierto, *igualmente libre;* pero *no parecería* igualmente libre.

Si en un reino todos los súbditos idolatrasen a su rey, ese amor sería perfectamente libre en sí, o al menos podría serlo, pero no aparecería tal. Fácilmente podría crerse que era una adhesión de idiotas, con incapacidad de rebelarse, algo así como la adhesión del perro a su dueño. Vimos que Dios buscaba en su designio la unión libre de todos con Cristo. Por consiguiente, entra en su designio el crear seres que *sabe no van a corresponder,* pero que harán realzar la nobleza y hermosura de aquellos que sabe corresponderán.

Esto explica excelentemente la finalidad de esa creación. Pero parece insinuar en algún modo que Dios quiere la condenación de algunos para gloria y brillo de Cristo y de los que se salvan. Y en cuanto incluye el peligro de tal insinuación —que sabemos muy bien puede eliminarse con respuestas formalísticas y muy lógicas, pero que siempre dejan un algo sin aquietar— no nos gusta ni satisface del todo.

Por eso sospechamos —es sólo sospecha o conjetura— que la solución está en el proverbio castellano: «El último mono es el que se ahoga», sean los monos muchos o pocos. Es decir, que si Dios dejara de crear a todos los que sabe se van a condenar, aparecerían por el mismo hecho en el grupo restante otros que en ese caso usarían mal de su libertad: mal uso que, evidentemente, Dios sabría, viéndose obligado a hacer otro corte, y así sucesivamente.

En otras palabras, nos parece imposible que Dios cree una gran multitud, cual se necesitaba para constituir el Cuerpo místico de Cristo, tal cual El lo deseaba, sin que en esa gran multitud de seres libres se den apostasías.

Por consiguiente, o renunciaba Dios a hacer esa obra espléndida de su amor, y entonces su amor *ad extra* hubiera sido nulo; o manifestaba su amor haciéndola, a pesar de que ello supusiese la condenación de algunos o muchos por su culpa. Prefirió esto último, venciendo el mal con el bien, el odio con el amor; prefirió que hubiera bienes, a pesar de

los males, que no extinguir todo bien por causa de los malos, lo cual no deja de ser amor sumamente delicado, ni de manifestar los infinitos deseos que Dios tiene de hacer el bien; tanto, que las olas de iniquidad e ingratitud previstas no bastaron a detener el torrente de su amor (Cant. Cant. 8,7).

La imagen del reino podrá ayudarnos a expresar mejor lo que queremos decir. En un reino donde hay muchos súbditos, aunque cada uno en particular puede ser fiel, es prácticamente de necesidad infalible, supuesta la libertad de todos ellos, el que haya algunos díscolos, o aun criminales. No se olvide que el castigo de ellos, o la misma repugnancia que sus crímenes causan en los buenos, es no poca parte para que éstos no se hagan malos.

Algo semejante pasa con una clase de alumnos numerosos: siempre hay alguno que *se ahoga,* o por cortedad, o por pereza, o por ambas causas a la vez. Y la experiencia dice a los pedagogos que, cuando se elimina a uno de éstos, siempre aparece *otro,* de modo que, o se reduce la clase a un número muy limitado, o hay que tolerar la presencia de algunos insuficientes para que *otros* no se vuelvan insuficientes.

De modo análogo pensamos se da este caso, y aun más acentuado, en los seres libres en orden a su salvación, y creemos que este modo de pensar no carece del todo de fundamento en la doctrina cristiana.

Uno de los móviles con que Dios y la Iglesia nos incitan a salvarnos es la amenaza del fuego eterno. ¡Cuántos se salvan gracias a eso, que no se salvarían de otro modo! Incluso no parece demasiado aventurado el afirmar que todos o casi todos los que se salvan inician el movimiento de salvación gracias al temor, ya que «el temor de Dios es el principio de la sabiduría» (Prov., 1,7; 9,10; Eccli. 1,16; Salm., 116,10), y «el comienzo de su amor» (Eccli., 25,16).

Ahora bien, ese temor no se daría en el caso de que *nadie se condenase,* cual sucedería si Dios no hubiera crea-

do a los que sabe se van a condenar. Y en tal caso, los que Dios previó se salvarían gracias al temor del infierno, ya no se salvarían, y habría que dar un no pequeño corte a la obra creadora necesaria para constituir el Cuerpo místico de Cristo.

Igualmente es sabida y reconocida de todos la cooperación de los malos a la santificación de los buenos. Tanto que San Agustín dice expresamente: «No creáis que sin motivo están los malos en este mundo, y que Dios nada bueno hace de ellos. Todo malo, o bien vive para corregirse, o bien vive para que por él sea el bueno ejercitado» (In. psal. 54, vers. 1). Parece, por tanto, que no se daría el ejercicio y santificación de los buenos sin el concurso de los malos. Mas amor que no se ejercita está próximo a extinguirse.

Así crece el amor de los súbditos buenos a su rey cuando hay que defenderle; y no hacen más que criticarle cuando no hay quien le impugne. Así, el ejemplo de la desgracia del alumno que *se ahoga* espolea al que le precede y se ve en peligro; en cambio, cuando se ve ya el último, se halla sin acicate ni estímulo que espolee su voluntad. Así, la desgracia de los que se condenan nos mueve a velar más por nuestra salvación, y las ofensas de los impíos hacen multiplicarse el amor de los fieles. Sin esas ofensas se entibiaría el amor; sin esas condenaciones tendría lugar la nuestra con más facilidad.

Pero aun hay algo más importante, y es que entre todos los móviles que nos mueven e inducen al amor descuella la pasión de Jesucristo, hasta el punto de que quizá nadie se moviera a amar a Dios de no mediar esa muerte, según parece deducirse de las palabras de San Pablo en su Carta a los Colosenses, 1,19,20, que ya comentamos en *El Amor*. Pero esa pasión no se hubiera dado de no haber habido voluntades malas, es decir, pecadoras. Parece, pues, inevitable el permitir voluntades creadas malas para que pueda haberlas buenas. Que muchas o pocas de esas voluntades malas se empeñen en permanecer malas hasta el fin, a pesar

de esa prueba de amor, que les ofrece el remedio, a nadie más que a ellas ha de imputarse, ya que no puede concebirse qué más pudiera hacer Dios para atraerlas (1).

11. Del número de los réprobos

Piensan muchos que, de depender la salvación de un hombre de un acto perfectamente libre al final de la vida, y de deberse la condenación a orgullo perfecto, a soberbia pura, por no querer recibir el don de Dios, serían poquísimos o ninguno los que se condenasen.

Creemos que tal modo de pensar es sumamente erróneo. Un acto así decidió la suerte de los ángeles; y los que pecaron, lo hicieron por orgullo puro y perfecto; y San Pablo nos dice (Colos., 1,19-20) que, de no haber mediado la pasión de Cristo para moverlos al amor, ninguno de ellos se hubiera salvado.

Se olvida que lo único que Dios busca para salvarnos es la adhesión de nuestra libertad: eso es lo que desea de nosotros, pues para eso nos la dio, para que pudiéramos entregársela. Y deseando Dios tan de veras nuestra salvación, no tiene ningún interés en dificultarnos esa entrega, ni en permitir nos sea difícil, sino en facilitárnosla lo más posible. Si, por tanto, experimentamos muchas cosas que *parecen* dificultarla, no las quiere o permite Dios sino para en definitiva facilitárnosla.

1. Hemos dado aquí una explicación que, aunque insatisfactoria, creemos será quizá más asequible al lector. Pero la explicación radical y que estimamos del todo satisfactoria y verdadera creemos es la que dimos en el núm. 6 —«la presciencia divina y la predestinación»—, aunque tenga el inconveniente de ser mucho más difícil de entender, por basarse en el modo eterno de conocer divino, que en modo alguno podemos alcanzar, por superar abisalmente nuestro modo de conocer no sólo creado, sino también temporal. Pero ese modo de conocer divino lo sabemos por fe, y en fe se ha de resolver la objeción.

Se olvida también que aquello a que más apego tenemos es nuestra libertad, lo que más cuesta entregar a la creatura libre, porque es lo único que verdaderamente siente como suyo, aunque sea dado. Se olvida que todo pecado procede del orgullo ya asentado e introducido en el alma, y que sólo un amor fuerte puede inducirnos a someternos al Amado, y que ese amor lo promueve en nosotros el sentirnos amados por un Dios que llegó a entregársenos y a morir por nosotros.

De ahí que el que pusiere su esperanza en esa última posibilidad de salvación, que le ofrece la existencia de ese último acto de libertad perfecta, andaría muy equivocado.

La esperanza hay que ponerla *en el amor que Cristo nos tiene*, que nos inducirá, al conocerlo, a corresponderle, moviéndonos con tanta mayor eficacia cuanto más se haya inclinado nuestro corazón a la correspondencia al amor de El que ahora conocemos, cuanto menos hayamos endurecido nuestro corazón durante la vida, ya que en definitiva nos salvaremos *por el amor, y sólo por el amor*, pues es el amor el vínculo que nos ha de unir a Cristo.

Y al que ese amor de Cristo amante no sedujere ni atrajere a la correspondencia amorosa, no habrá fuerza alguna que le atraiga: ni gracia divina, ni desgracia propia vista como inminente y definitiva.

Todo lo que no sea la seducción del amor de Cristo se estrellará contra el amor de nuestra propia libertad, que nos aparecerá como más manifiesta en la rebeldía. Sólo el amor de Cristo puede derribar esa muralla, pues nada hay más dulce, aun a la misma libertad, que dejarse vencer y avasallar por el amor. Sólo la entrega al amante y al amado se percibe, no como una rendición de la libertad, sino como el triunfo de ella, y el uso más delicioso que de ella puede hacerse.

Es lo que anunció Cristo cuando dijo: «Cuando yo fuere elevado sobre la tierra (crucificado), todo lo atraeré a mí» (Io., 12,32-33), indicándonos claramente que todo lo demás

que había hecho no hubiera tenido fuerza para atraernos, de no haberlo seguido esta prueba y manifestación maravillosa de su amor.

Por eso pensamos que son relativamente pocos los que se condenan, no porque esa condenación dependa de una elección plenamente libre, sino por el sumo e inconcebible amor de Cristo, que preside esa elección y la inclina al amor. Se necesita verdaderamente ser un monstruo de dureza y crueldad para negarse a amar a quien tanto nos amó y ama, en un momento en que la luz de ese amor inunda el alma y han desaparecido ya todas las dificultades y pasiones.

Tales monstruos son todos los que se condenan: *nada bueno queda en ellos*. ¿Puede darse mayor monstruosidad? Por revelación divina sabemos, sin embargo, que tales monstruos se dan, y que el orgullo es quien los hace. No sabemos su número, porque Dios no lo reveló (1).

1. Aunque no es nuestro propósito tratar del número de los que se salvan o condenan, sino mostrar cómo Dios ama a unos y a otros, como es frecuente interpretar con pesimismo algunos textos de la Escritura, especialmente Mat., 7,13-14, y Luc., 13,24, juzgamos útil hacer alguna advertencia sobre ellos.

En San Lucas se hace expresamente a Jesús la siguiente pregunta: «Señor, ¿son pocos los que se salvan?» (Luc., 13,23). Jesús evita el responder a la pregunta. Se limita a exhortar a asegurar la salvación y a afirmar el hecho de que hay quien se condena, e incluso parece decirnos que son muchos —si es que el *muchos* del versículo 24 se ha de aplicar también al versículo 25, cosa que no vemos del todo clara, por lo que luego diremos del texto de San Mateo—: «Mas El les dijo: esforzaos en entrar por la puerta estrecha, porque os digo que muchos buscarán entrar y no podrán. Y cuando hubiere entrado el padre de familias, y cerrado la puerta, empezaréis a llamar desde fuera diciendo: Señor, ábrenos. Y El os responderá: No os conozco, etc.» (Luc., 12, 24-25). Aquí aparece claro cómo el acto final debe prepararse si no queremos que la tendencia radical a Dios, connatural a toda creatura, resulte entonces ineficaz en orden a negar el apego a la propia libertad.

Respecto al *muchos*, aun admitiendo que se refiera a que

Procuremos no pertenecr a él, y recordemos que *el único camino* para ello es fomentar en nosotros el amor tierno y agradecido al Corazón amante de Jesús, a pesar de nues-

---

muchos se condenarán, teniendo en cuenta que El nos ama como a hijos, para El siempre serán *muchos* los que se condenen, aunque a nosotros nos parezcan pocos: un padre que tuviere doce hijos y le murieren tres en la guerra nunca dirá que le murieron *pocos*. Y adviértase que el *muchos* no lo dice en sentido relativo o de comparación con los que se salvan, sino en sentido absoluto, e incluso todo el texto se refiere a los judíos de entonces que no habían de creer en El, según se desprende de los versículos siguientes.

En San Mat., 7, 13-14, se nos dice de modo absoluto: «Entrad por la puerta estrecha, porque ancha es la puerta y espacioso el camino que lleva a perdición, y muchos son los que entran por ella (o: *por él*, pues en el original puerta y camino son del mismo género gramatical). Cuán angosta es la puerta y cuán estrecho el camino que lleva a la vida: y son pocos los que lo encuentran».

Respecto al versículo 13, entra por la puerta que lleva al infierno todo el que comete el pecado mortal, y anda por el camino que lleva a perdición todo el que durante algún tiempo persevera en el pecado. Y esto la misma experiencia nos dice que no sólo son muchos, sino que son la inmensa mayoría, aunque también nos dice esa misma experiencia que no pocos que han seguido ese camino acaban abandonándolo por el arrepentimiento. De modo que de este versículo nada se deduce acerca del número de los que se salvan o condenan, sino de los que pecan o no.

Mas para ir al cielo es menester entrar alguna vez por la puerta y seguir luego el camino que lleva a la vida, y Jesús nos dice en el versículo 14 que son pocos los que lo *encuentran*. Adviértase que no dice que son pocos *los que entran* por él, como parece debía exigir el paralelismo con el versículo anterior, sino que son pocos los que *lo encuentran*. Ya esto sólo parece indicarnos que Jesús no quiere dar información alguna acerca del número de los que entran por la puerta de salvación y siguen su camino hasta lograrla. Añádase que el *pocos* de este versículo se opone al *muchos* del versículo anterior, y así, si el *muchos* significaba allí los que pecan, el *pocos* significa aquí simplemente los que nunca pecan gravemente, los que toda su vida conservan la inocencia, que, efectivamente, la misma expe-

tras miserias y pecados, sin desanimarnos nunca por grandes y numerosos que sean.

Mientras haya ese amor, o al menos el deseo sincero de él; mientras anide en nuestro pecho esa inclinación de ter-

---

riencia nos dice que son relativamente muy pocos. Por eso dice de ellos, no que no entran por la puerta o anden por el camino que conduce a la vida, sino que *no lo encuentran*. Y en efecto, ninguno que haya pecado gravemente puede encontrar el camino de la vida: no es el alma pecadora quien *encuentra* a Cristo —puerta, camino y vida, según El mismo nos dice en el Evangelio—, sino Cristo quien la encuentra a ella, según aparece en la parábola del Buen Pastor (Luc., 15, 4-7); y en esa misma parábola aparece que Cristo *la busca hasta encontrarla* (Luc., 15, 4). El que, una vez encontrada por la puerta y camino, que es Cristo, quiera o no *entrar* por ella y continuar por El, y así se salve, dependerá de si al encontrarla Cristo se deja o no se deja tomar en sus brazos.

Por lo dicho nos parece claro que de ninguno de los dos versículos se deduce cosa alguna acerca del número de los que se salvan o condenan, sino únicamente que cualquiera puede condenarse, y que por lo mismo debemos todos esforzarnos cuanto podamos en evitar tamaño mal.

Lo mismo se diga de otros textos, como cuando se nos dice en Actos, 14,21, que es menester entrar en el reino de Dios a través de muchas tribulaciones: es algo impreciso, pues quien más quien menos, todos pasamos no pocas. O cuando nos habla de lo difícil que es al rico salvarse (Mat., 19, 23-24): la conclusión excesivamente pesimista que pudiera sacarse, y que de hecho sacaron los apóstoles, que erróneamente creían entonces que los ricos eran los que mejor podían salvarse (Mat., 19,25), viene desvirtuada por el mismo Cristo, al decirles que el salvarse es imposible para los hombres, pero que para Dios todas las cosas son posibles (Mat., 19,26). Queda así tan sólo que es mucho más difícil salvarse siendo rico que no siendo pobre, y que por consiguiente debemos desprendernos de las riquezas para asegurar la salvación que ellas tanto comprometen.

Respecto a las frecuentes amenazas del infierno con que Jesús nos inculca el temor de ir a él, tanto en estos pasajes como en otros muchos que podrían citarse, y que parece ser como una idea obsesionante del Señor, no prueban otra cosa sino el grandísimo deseo que Jesús tiene de que ninguno vaya a él.

Esas amenazas se hacen *para que no vayamos*, y si es verdad

nura y simpatía hacia Jesucristo, el perdón llegará, y con él la salvación. Esa semilla de amor germinará al fin el amor verdadero e incontenible, y se cumplirá en nosotros la palabra de Jesús: «Se le perdonó mucho porque amó mucho» (Lc. 7,47).

---

que prueban que cualquiera de nosotros *puede* ir a él, no prueban en algún modo que sean muchos los que vayan, antes se nos hacen para que no sean muchos, sino pocos, y a ser posible ninguno —que tal sería el deseo de Jesús— los que allí acaben yendo.

Personalmente pensamos que, dado que creemos que todos los pobres se salvan, según en otra ocasión expondremos, y que los ricos son minoría exigua relativamente y no todos se condenan, si se mira el número relativo serán inmensamente más los salvados que los condenados. Lo cual no quiere decir que en número absoluto no sean muchos, y aun muchísimos, los que por su culpa se condenan, por pocos que relativamente fueran, y que cada uno debe esforzarse en evitar tal desgracia, sin perdonar medio alguno por costoso que sea. El bien de que se trata es tan grande, que nunca podremos hacer bastante para asegurarlo.

LIBRO II

VIAS DE SALVACION

«Y acaecerá que todo el que invocare el nombre del Señor será salvo» (Joel 2,32; Act. 2,21; Rom. 10,13)

«Yo varón que veo mi pobreza en la vara de tu indignación» (Lam. 3,1).

«No son mis pensamientos vuestros pensamientos, ni vuestros caminos son los míos... Porque cuanto son los cielos más altos que la tierra, tanto están mis vías por encima de las vuestras, y por encima de los vuestros mis pensamientos» (Is. 55,8 y 9). «Y dijisteis: No es recta la vía o camino del Señor. Escucha, casa de Israel... ¿no son más bien vuestras vías las torcidas?» (Ez. 18,25 y 29).

Las vías de salvación son las que Dios ha revelado, no las que al hombre se le ocurra excogitar. No pudiendo tratar aquí en detalle de todas esas vías reveladas —lo que implicaría una exposición completa del dogma, de la moral y de la teología espiritual—, seleccionamos aquellas que más estrechamente están relacionadas con el contenido del Libro I y con AMOR DIVINO y LIBERTAD CREADA, buscando completar especialmente el tema de la predestinación.

Las agrupamos en dos apartados generales: por parte del hombre, la oración —sacramental o extrasacramental— cuya consideración es especialmente necesaria en estos tiempos de naturalismo: aunque es cierto que para salvarse se le exigen al hombre también otras cosas —entre ellas el cumplimiento de los mandamientos (Mt. 10,17)—, no lo es menos que cuantos perseveran en la oración acabarán, gracias a ella, llenando todas las demás exigencias, así como quienes la abandonaren terminarán por violar los mismos preceptos divinos.

Por parte de Dios, lo que aquí denominamos la indignación divina, en lo que comprendemos las cruces y sufrimientos de todas clases que Dios nos envía, por cuanto la cruz es el camino de la gloria y de la resurrección: consideración también muy importante hoy día, cuando tantos cristianos parecen poner como fin de su cristianismo el convertir esta tierra en un paraíso, y no precisamente de bienes y alegrías espirituales y sobrenaturales, sino materiales y temporales.

CAPÍTULO PRIMERO

LA ORACION Y LA SALVACION

«Y acaecerá que todo el que invocare el nombre del Señor será salvo» (Joel 2,32; Ac. 2,21; Rom. 10,13)

1. LA ORACIÓN, ACTO DE HUMILDAD

Hemos visto que el salvarse es cuestión de humildad, de someter pura y simplemente nuestra libertad a Dios, de tener gozo en recibir el don de Dios, de querer serlo todo por El, y nada por sí mismo, independientemente de El. Y vimos también cómo esta entrega en manos de Dios, esta aceptación gozosa de su don, sólo el amor puede hacerla posible, pues sólo quien ama se goza en deberlo todo al amado, sin sentir humillación en ello.

Si el amor de Dios a la creatura se manifiesta haciendo bienes, el amor de la creatura a Dios no puede manifestarse de otro modo sino prestándose a recibirlos, gozándose en ser amada, dejándose amar.

La humildad de la creatura, que se identifica con su amor a Dios, causa así su salvación, porque abre su alma para recibirla, abre su boca para que Dios la llene.

Pero el acto y expresión de esa humildad es la oración. De ahí que la oración sea medio necesario para salvarse;

necesario, y también infalible. Todo el que ora se salva; y todo el que no ora se condena. Y no es que la oración mueva a Dios a salvar al alma, sino que dispone a la misma alma para recibir la salvación que Dios libremente se determinó a darle desde toda eternidad, porque libremente la amó y gratuitamente la eligió.

2. La salvación vinculada infaliblemente a la oración

Que la salvación esté vinculada infaliblemente a la oración aparece claro en el texto de Joel, repetido por San Pedro y San Pablo en el Nuevo Testamento: «Todo el que invocare el nombre del Señor será salvo» (Joel 2,32; Ac. 2,21; Rom. 10,13).

No menos explícito es el testimonio de Jesús: «Si vosotros, siendo malos, sabéis no obstante dar las buenas cosas recibidas a vuestros hijos, ¿cuánto más vuestro Padre celestial dará buen espíritu a quienes se lo piden?» (Lc. 11,13); «Pedid y recibiréis; buscad y encontraréis; llamad y se os abrirá; porque todo el que pide recibe, y el que busca halla, y al que llama se le abrirá» (Mt. 7,7.8; Lc. 11,9.10).

Que sin oración sea imposible la salvación se deduce de las palabras de San Pedro: «No se ha dado a los hombres otro nombre en el cual puedan salvarse, fuera del nombre de Jesús» (Ac. 4,12); y aparece no menos claro en San Pablo, quien después de alegar el texto de Joel —«todo el que invocare el nombre del Señor será salvo»—, establece la necesidad de la fe para salvarse, precisamente porque sin esa fe no se podría invocar el nombre de Jesús: «¿Cómo invocarán a Aquél en quien no creyeron? o ¿cómo creerán en Aquél de quien no han oído hablar?» (Rom. 10,4).

La sola invocación del nombre de Jesús basta para salvarse, es medio infalible de salvación. Todo lo demás que se requiera para ella vendrá con la invocación de ese nombre.

Y no obstante es cierto que puede darse el caso de que uno se condene habiendo invocado alguna o muchas veces durante su vida el nombre de Jesús, habiendo pedido y deseado sinceramente, ansiosamente, su salvación.

Por eso Jesús dice: «es menester orar siempre sin desfallecer jamás» (Lc. 18,1); por eso nos exhorta a la perseverancia (Mt. 10,20; 24,13; Lc. 11,8). La salvación va, en efecto, vinculada a la oración de última hora, al clamor postrero con que el alma adhiere a Dios: las oraciones anteriores son eficaces en orden a la salvación en tanto en cuanto disponen a esa última oración.

3. Eficacia infalible de la oración

Para entender bien la eficacia infalible de la oración creemos deben tenerse presentes dos cosas que la explican y puntualizan.

Es la primera, la prueba final y definitiva, la elección libérrima por Dios o contra Dios que al final de su vida hace el hombre. Todo el que entonces invoca el nombre de Jesús se salva, aunque nunca antes le hubiera invocado. Si lo invoca, quiere ser salvado; y como la libertad es entonces libérrima, con ausencia de toda pasión, ya no hay nada que se oponga, dificulte o condicione ese querer, como pasara antes, y así Dios, que quiere hasta el último momento salvar al alma, la salva, porque ya no encuentra nada en ella que resista a su acción. Estos se salvarán a la hora de su muerte como se salvaron los prevaricadores que perecieron en el diluvio, pero que a última hora conocieron e invocaron al Señor, según nos dice San Pedro (1 Petr. 3,19. 20; 4,6).

Lo mismo indica el texto de Joel, ya alegado, que se refiere a los últimos tiempos, al fin del mundo, a la crisis final, al día del Señor. E igual sucede a cada individuo *cuando el mundo acaba para él* con la muerte, cuando para él

sobreviene la última y definitiva crisis. Todos entonces conocerán a Dios, aunque no todos querrán invocarlo. Mas el que le invocare será salvo: si le faltare el amor, Dios se lo dará al ser invocado, al quererlo y desearlo el que lo invoca.

Esto explica la eficacia, a veces absoluta, de las oraciones hechas en vida en orden a salvarse, e igualmente la ineficacia de muchas otras oraciones, que no llegaron a cristalizar en esa oración final de la hora definitiva.

La segunda cosa que ha de tenerse en cuenta es *el por qué* la oración es eficaz, y hasta infalible, no sólo respecto a la salvación, sino respecto a cualquier otro bien, según está escrito: «todo lo que pidiereis al Padre en mi nombre se os concederá (Jo. 16,23; 14,13; 15,7).

Trataremos, pues, en primer lugar, de algunas prácticas de oración que aseguran la salvación, procurando mostrar cómo su eficacia se debe a su vinculación con el acto final. Intentaremos después explicar el por qué de la eficacia de la oración; y finalmente terminaremos con una breve consideración acerca de la contribución a la salvación que aporta la recepción de los últimos Sacramentos —Viático y Extrema Unción.

Ello servirá para aclararnos el por qué muchas oraciones resultan en la práctica ineficaces, a pesar de la verdad absoluta de la promesa divina; pondrá igualmente de manifiesto el por qué la oración hecha por uno mismo es de hecho mucho más eficaz que la oración hecha por otros. Y, sobre todo, contribuirá a formar en nosotros la más alta estima de la oración, induciéndonos a la práctica continua de ese acto, el más bello, el más humilde, el más consolador para la creatura y el más glorificador del Creador.

CAPITULO II

PRACTICAS DE ORACION QUE ASEGURAN LA SALVACION

1. Enumeración de esas prácticas

Hay una serie de prácticas de oración, hechas en vida, que aseguran la salvación al que las hace. La característica de todas ellas es la constancia, más o menos pronunciada, no precisamente la intensidad.

Recuérdese a este propósito la frase de San Juan Berchmans, quien, como dijera que ningún hijo verdadero de María se perdía, fue preguntado: «Y ¿qué se requiere para ser verdadero hijo de María?» Respondió: «Poco, con tal de que en ello se sea constante.»

Enumeremos algunas de esas prácticas, que todo cristiano debería hacer, por cuanto cada una de por sí asegura la salvación.

1.ª Tres avemarías rezadas mañana y tarde todos los días de la vida; quien sea fiel a ellas no puede perderse.

2.ª El hecho de llevar *voluntariamente* el escapulario del Carmen para salvarse.

3.ª El rezar el rosario todos los días.

4.ª La práctica de los nueve primeros viernes de mes en honor del Sagrado Corazón de Jesús.

5.ª Los cinco primeros sábados en honor a la Virgen.

Cualquiera de esas prácticas asegura la salvación del que la hace. No es nuestro propósito demostrar aquí que la aseguren. Tal vez sería difícil la demostración directa. Pero, sin que la Iglesia lo contradiga está en el sentir de los santos y del pueblo cristiano —o al menos lo estuvo hasta llegar al escepticismo demoledor moderno—, sentir que va guiado por el Espíritu Santo, y que la Iglesia al menos implícitamente aprueba, y por lo mismo no puede ser erróneo.

Por eso nos parece más práctico y útil el mostrar cómo y por qué la aseguran —demostración indirecta—, pese al hecho de que no aseguren en modo alguno una vida buena ni el cumplimiento constante de los mandamientos.

Esa explicación nos mostrará claramente que esas prácticas no tienen la eficacia que se les asigna en virtud de alguna promesa o revelación particular, sino que esa promesa o revelación, cuando la hay, ha sido vinculada a la práctica para descubrirnos la eficacia que ésta tenía ya en sí.

Y por consiguiente habrá que afirmar que no sólo esas prácticas, sino cualquiera otra equivalente, y que revista características semejantes, tendrá la misma eficacia en orden a la salvación. Tal pasa, por ejemplo, con la práctica de la oración mental, de la que dice Santa Teresa: «prometedme un cuarto de hora de oración, y yo os prometo el cielo».

2. Explicación de la eficacia de esas prácticas a la luz del acto final

La explicación de esa eficacia es sencillísima si se admite el acto de elección plenamente libre, por Dios o contra Dios, al final de la vida. Y es del todo inexplicable si tal acto no se admite, ya que en tal caso la salvación dependería del cumplimiento de los mandamientos a lo largo de la vida;

cumplimiento que, sin duda, tales prácticas facilitan, pero en ningún modo aseguran.

Si esa oración no fue eficaz para enmendar las costumbres malas y arrepentirse eficazmente a lo largo de la vida, no se ve cómo pueda serlo al final de ella, si en aquel momento el alma se encuentra en las mismas circunstancias, es decir, con las misma pasiones que antes mediatizaban su libertad, con la misma ignorancia o defecto de claridad en su conocimiento, que falseaba su elección, con las mismas inclinaciones malas que antes impedían el «quiero» eficaz de la voluntad.

Mas si se admite ese último acto plenamente libre, tal cual en otro lugar lo hemos descrito, el panorama cambia por completo. Entonces no habrá ya pasiones, ni error, ni atractivo de creaturas que impidan a la voluntad querer *de hecho* lo que ella *querría* querer: el querría o quiero ineficaz de la vida pasada se transforma sin dificultad en un *quiero* absoluto y sincero.

La única dificultad para ese *quiero* es el que la voluntad tenga que desdecirse de un querer anterior, por cuanto repugna a la libertad el volver atrás de sus decisiones anteriores. Mas el que toda su vida ha orado pidiendo su salvación, toda su vida *ha querido libremente* su salvación, aunque ese querer fuera ineficaz porque estaba ligado por el afecto al pecado, por el amor a las creaturas, por la seducción sensible que lo encadenaba. Rota esa ligadura en el momento último de la vida, el querer recobra toda su eficacia, transformándose en absoluto, e inclina a la voluntad a elegir libremente lo que en realidad siempre hubiera querido elegir, aunque de hecho antes no lo eligiera por mor de las circunstancias.

Mas el que nunca ha orado, el que nunca ha pedido su salvación, en realidad nunca la ha deseado; y, por consiguiente, tampoco la deseará ni pedirá en el último momento, porque su libertad sentirá repugnancia a cambiar sus disposiciones.

De ahí que tanto más se asegura la salvación cuanto más y con más perseverancia se ora; tanto más se compromete cuanto menos se ora. El salvarse o no es cuestión pura y simplemente de quererlo; y ese querer se asegura, en más o en menos, según se haya ejercitado su deseo durante la vida: ejercicio que constituye la oración.

3. Se corrobora la explicación examinando cada práctica por separado

Esto aparecerá aún más claro recorriendo los ejemplos aducidos.

El que reza cada día las Tres Avemarías a la Virgen, quiere que la Virgen le salve, desea sinceramente y con constancia su salvación.

Es un dato de experiencia que esa oración, por sí sola, no es suficiente de ordinario para hacerle evitar el pecado mortal. Pero ese pecado lo comete, no porque no quiera salvarse, sino porque ese querer no es lo suficientemente intenso para hacerle renunciar al atractivo de las creaturas.

La actitud de la voluntad podría condensarse en la siguiente fórmula condicional: «Quiero salvarme, pero no tengo ánimo ni valor suficiente para renunciar a las creaturas, cual esa salvación exige; mas si esa renuncia *no me costase nada* —en muchos casos: *no me costase tanto*—, si las creaturas no me atrajeran ni sedujesen, entonces eligiría a Dios sin vacilar, eligiría mi salvación; por eso la pido a la Virgen, y la espero de su intercesión, porque tengo confianza en que Ella, como Madre, hará que un día desaparezcan todas estas presentes seducciones.»

Tales disposiciones dejan, es cierto, mucho que desear, y son sumamente peligrosas para el alma: el peligro está precisamente en que a la larga hasta ese querer veleidoso se extinga en ella a fuerza de pecados. Mas si lo mantiene,

y *persevera* en el rezo de las tres avemarías, ciertamente se salvará, ya que es una de las prácticas que aseguran la salvación.

En efecto, cuando a la hora de la muerte todas las creaturas desaparezcan de su vista, cuando todo atractivo y seducción creada haya transpuesto para siempre el horizonte, cuando palpe la vanidad de todo y vea claramente que a todo ha de dar un adiós inevitable, entonces se cumplirá la condición de la que dependía la eficacia del deseo de su voluntad; y entonces le será tanto más fácil querer de veras su salvación cuanto que de hecho ya la había querido siempre a lo largo de la vida, y cuanto que interviene el cariño de una Madre, a la que siempre veneró, con la que siempre simpatizó a pesar de sus pecados, y que ahora lo invita a entregarse a Dios, a desear recibir el don de Dios.

Lo mismo se diga de quien lleva el escapulario: lo lleva porque desea salvarse, a pesar de sus pecados. Quien lo lleva muestra un deseo continuo, habitual, de salvarse, de ser eternamente de María. Deseo que no se traduce de inmediato en obras de vida eterna porque el atractivo y seducción de las creaturas lo impiden, y la fuerza de la pasión lo sofoca y como ahoga; pero se traducirá en ellas el día en que esa seducción y esa pasión desaparezcan.

Y lo mismo vale de quien reza el rosario cada día.

En todas esas prácticas, lo esencial es el deseo habitual de salvarse, con frecuencia actualizado. Deseo que puede coexistir con el hábito del pecado, y aun con el acto del pecado —tal sucede cuando uno ora en el mismo momento en que está pecando—; y deseo que se manifiesta en la oración, pues quien no ora, sabiendo que la salvación sólo de Dios puede venirnos, indica claramente que no quiere la salvación.

De donde se deduce que toda práctica de oración que implique un deseo constante o habitual de salvarse, es garantía segura de salvación, tenga o no promesa especial de ella; y que esa garantía será tanto más segura cuanto más

constante o habitual, y a la vez más intenso, sea el deseo que implique, pues en esta misma medida inclinará y determinará a la voluntad en su elección definitiva plenamente libre.

4. Respuesta a la objeción de los rigoristas

Contra esto se presentan dos objecciones: la una de parte de los rigoristas; la otra de parte de los laxos y pecadores.

Dicen los primeros: Una doctrina tal fomenta el pecado, dando una falsa seguridad, ya que ésta sólo puede hallarse en el cumplimiento de los mandamientos, según dijo el Señor: «Si quieres entrar en la vida, guarda los mandamientos» (Mt. 19,17).

Creemos que tal objección, bien examinada, no tiene valor alguno.

En primer lugar, esas prácticas de oración, garantía de salvación, no las hemos inventado nosotros —salvo, tal vez, la generalización que al fin ponemos, y que carece de importancia en orden a aumentar la dificultad—. Por consiguiente, tampoco es obligación nuestra responder a la dificultad que tal doctrina provoque. Podríamos remitir la solución a cuantos la predicaron y predican, o a los santos que tales prácticas recomendaron; o bien al mismo Cristo, que dijo taxativamente: «pedid y recibiréis; llamad y se os abrirá; porque todo el que pide recibe, el que busca halla, y al que llama se le abrirá» (Mt. 7,7.8; Lc. 11,9.10).

Si todos esos, con su oración constante, han estado pidiendo su salvación, ¿quién podrá decir que no la recibirán? Si han llamado toda la vida a la puerta del cielo, aunque sin lograr abrirla porque no cumplieron los mandamientos, ¿quién podrá decir que esa puerta no se les abrirá?

En segundo lugar, es falso que una tal doctrina fomente el pecado dando una falsa seguridad.

Que tal seguridad no sea falsa, acabamos de verlo. Pero ni aun siendo *verdadera seguridad* fomenta el pecado. Si uno peca a pesar de orar, a pesar de desear habitualmente salvarse, mucho más pecaría si en nada orara, si para nada deseara su salvación. Y tal sucedería en el que se ve empecatado hasta la coronilla si no tuviera confianza en la eficacia a largo plazo de su oración: entonces dejaría de orar, y cesaría con ello de desear su salvación o preocuparse de ella, y pecaría sin freno ni medida.

No olvidemos que si el laxismo puede llevar al pecado por presunción, un excesivo rigorismo no lo fomenta menos al precipitar al alma en la desesperación.

De ahí que los santos solían exigir *muy poco*, cuando veían que en concreto era inútil pedir más, y confiaban ciegamente en *ese poco*, y en la gracia de Dios que lo haría fructificar. Conocido es el caso de San Felipe Neri, quien a un joven habituado a la impureza no le dio otro consejo ni le impuso otra penitencia que tres avemarías y confesarse cada vez que de nuevo cayese; con sólo eso le curó de un hábito inveterado, cuando de exigirle más no hubiera conseguido sino desanimarlo.

En tercer lugar, ¿es verdad que es garantía segura de salvación el cumplir los mandamientos a lo largo de la vida? Creemos que no hay tal garantía, o que, al menos, no es en ningún modo garantía mejor que la oración también a lo largo de la vida.

Es cierto que el que cumpla los mandamientos *hasta el último instante de su vida*, ese se salvará (Mt. 24,13); pero el haberlos cumplido cincuenta o noventa años no garantiza a nadie para estar seguro de que los cumplirá hasta el último instante; y, sin embargo, eso es necesario para salvarse, ya que «el que perseverare hasta el fin será salvo» (Mt. 10, 20; 24,13).

Por eso nadie puede estar seguro de que se salvará, a pesar de todas sus justicias acumuladas, porque nadie está seguro de su perseverancia en el bien. Si acaba su vida pe-

cando, de nada le servirán todas sus justicias y méritos pasados; y si la acaba amando a Dios, aunque hasta entonces no haya hecho más que pecar, en nada le dañarán los pecados pasados, según se deduce del profeta Ezequiel (Ez. 18,13-28).

Se dirá que es sumamente difícil que uno que siempre vivió obrando el bien acabe su vida haciendo el mal.

Así es, aunque tampoco hay que negar la posibilidad contraria; y así es porque la actuación libre pasada de la voluntad inclina a ésta a mantenerse en ella. Pero del mismo modo, y por idéntica razón, hay que conceder que el que toda su vida oró deseando y pidiendo su salvación, también la pedirá al fin de su vida; y en ese caso se salvará, pues que está escrito: «todo el que invocare el nombre del Señor será salvo» (Joel 2,32; Ac. 2,21; Rom. 10,13): entonces irrumpirá en su alma el amor de Dios y, muriendo amando a Dios, morirá *cumpliendo los mandamientos,* aunque nunca hasta entonces los hubiera observado, y por tanto se salvará.

Y si se nos preguntase cuál de estas dos garantías —cumplimiento de los mandamientos y oración— ofrece más seguridad en orden a salvarse, caso de tomarlas por separado, preferimos la segunda. Porque la salvación es en definitiva cuestión de humildad, cuestión de querer recibir el bien de Dios, de no resistirle por orgullo; y la oración de súplica lleva en sí un sello de humilde dependencia que la observancia de los mandamientos no necesariamente incluye.

Estos, en efecto, pueden no pocas veces cumplirse por amor de la propia dignidad, si no del todo, al menos en parte: de ahí que no pocas veces esa misma justicia engendra un orgullo secreto, que a la postre acarrea la condenación. Sólo si se cumplen por el deseo de someterse a Dios, de manifestar y como plasmar nuestra dependencia de El, en una palabra, por amor, engendran pura humildad.

Y en tal caso la observancia proviene de la oración e implica la oración: tal alma no espera su salvación de sus justicias, sino de Dios, por cuyo amor es justa, y a ese Dios se la pide de continuo, cual hicieron los santos.

Cierto que una observancia así, que incluye la humildad perfecta, la oración continua, y el deseo no sólo habitual, sino también habitualmente *eficaz* del cielo, es la mejor garantía de salvación. Mas si el cumplimiento de los mandamientos no fuere acompañado de ese sentimiento de humildad, no cabe duda que, a la postre, se salvará mejor el pecador humilde que el justo orgulloso.

Pero aun insiste el rigorista: Si esas prácticas de oración son garantía segura de salvación, serían poquísimos los que se condenaran, y el infierno quedaría casi vacío.

Responderemos que ojalá fuese así. ¿Qué mal se seguiría de ello? ¿No desea Dios, por ventura, que todos se salven? Si, pues, el gusto de Dios es que el infierno se quede vacío, deberíamos estar encantados de que se cumpla el gusto divino. Precisamente porque así a El le gusta facilitó tanto nuestra salvación; tanto que, según vimos al hablar de la predestinación, ni El mismo pudo facilitárnosla más. ¿Por qué no alegrarnos de tantas facilidades?

5. Respuesta a la objeción de los laxos

Por desgracia no es verdad tanta belleza como la última objección supone. A pesar de ser facilísimo el salvarse, todavía somos lo bastante idiotas —o lo bastante soberbios— como para no dejar de llenar el infierno.

Basta pensar en el comparativamente reducido número de quienes se mantienen fieles a alguna de esas prácticas, que comunmente acaban abandonándose, o cuando se marchita y debilita la fe, o cuando se peca sin freno ni remordimiento alguno.

Pero aún aparecerá más claro resolviendo la dificultad de los laxos, que podríamos formular así:

«Como sólo con rezar diariamente tres avemarías, o

hacer cualquier otra de las prácticas dichas, estoy seguro de salvarme, las rezaré, y pecaré sin freno y todo cuanto pueda, sin que ya me detenga o inquiete el temor de condenarme.»

No creemos que tal disposición pésima sea frecuente, al menos en quienes oran. Pero, caso de darse, nos hallamos ante una de las garantías más seguras de condenación, sin que por ello el rezo de las tres avemarías deje de ser, aun en este caso, garantía segura de salvación.

Es cierto que el que persevere rezando las tres avemarías se salvará. Pero nadie está cierto de que perseverará rezándolas, o de que perseverará en cualquiera de las otras prácticas. El que uno persevere o no en ellas, depende de que persevere también en él el deseo de salvarse, pues es ese deseo el que le mueve a rezarlas, y es ese deseo siempre mantenido el que a la postre le granjeará la salvación.

Todo lo que tiende a disminuir la constancia o la intensidad de ese deseo tiende también a disminuir las probabilidades de ser fiel a la oración, y, por consiguiente, en definitiva, disminuye las probabilidades de salvación. Y si algo llegara a hacer desaparecer del todo ese deseo, desaparecerá también por el mismo hecho la oración, y la salvación acabará haciéndose prácticamente imposible.

Tal es el caso del que habitualmente se colocara en la disposición pésima que la objeción supone.

Y esto por dos motivos principales: Primero, porque una de las manifestaciones del deseo de salvarse, una de las actuaciones principales de ese deseo, es el temor de condenarse, con el consiguiente esfuerzo por evitarlo: cuanto más teme condenarse, más también, por ese mismo temor, desea el cielo.

Mas en el caso presente desaparecería del todo el temor a condenarse, al despreocuparse totalmente el alma de la posibilidad de esa contingencia. Por el mismo hecho, se despreocupa de su salvación, no la procura, no mantiene ansia ni deseo de ella. Dejando de actuar este deseo, muy

pronto acabará dejando la oración en que inicialmente confiaba, y su condenación es tanto más segura cuanto más despreocupado se encuentra en relación a ella. Por eso nos dice la Escritura que «el temor de Dios es el principio de la sabiduría» (Prov. 1,7) « y la vía por donde comienza el amor a El» (Eccli. 25,16).

Segundo, porque todo pecado, al avivar la inclinación a las creaturas y el deseo de ellas, tiende por eso mismo a amortiguar en el que peca el deseo de Dios, el amor de Dios; y esto tanto más cuanto más se multiplican los pecados, y más libre, total y despreocupadamente adhiere a ellos su voluntad. De donde se sigue que si se multiplican sin freno los pecados, el mismo deseo de salvarse llegará a extinguirse, y acabará por dejarse una oración que siempre molesta algo la falsa tranquilidad de que el alma quiere gozar en el pecado.

Aquí tiene aplicación plena la frase de San Pablo: «De Dios nadie se ríe, nadie se burla» (Gál. 6,7): quien con este sistema quisiere burlarse de la bondad divina, aprovechándose de su misericordia para más pecar, no hará otra cosa que burlarse de sí mismo, engañarse a sí mismo de un modo irremediable y fatal.

De esto tienen experiencia sobrada cuantos dirigen almas: ellos saben muy bien que no es nada fácil mantener a un alma constante en la oración cuando está entregada al pecado. Recuerdo una, antes muy fervorosa, y que aún conservaba íntegra su fe, y no obstante ya no quería rezar ni las tres avemarías, porque ya no deseaba la salvación, y porque el rezarlas turbaba la quietud de muerte de su estado: tres horas necesité para persuadirla, sin exigirla cosa alguna más, y aun eso prometió hacerlo por darme gusto, no por Dios ni por salvarse. Claro que en esto todo es empezar, y así al poco tiempo rezaba eso y mucho más, porque ya *sentía* el deseo de salvarse.

Es un dato de experiencia, con muy pocas excepciones —y aun éstas quizá sólo aparentes—, que quien se da sin

freno al pecado suele abandonar *toda oración*, toda práctica constante, por pequeña que sea.

No son los que libremente y *con plena decisión habitual* se entregan al pecado los que se mantienen fieles a esas prácticas, sino quienes *habitualmente* quieren evitar el pecado, aunque caigan muchas y repetidas veces por debilidad, por pasión, o por hábito. Y a esos tal oración les es un freno eficacísimo contra el pecado, tanto que mientras a ella se mantienen fieles nunca se pervierten del todo. Ellos constituyen el *elemento corriente* que integra la Iglesia, y es indudable que ese *elemento corriente*, con sus miserias y pecados, es el que constituirá el núcleo numéricamente principal de los salvados.

Creemos, pues, que nunca hay que disminuir en los pecadores la confianza absoluta en esa oración: tal confianza no es engañosa, y, por otra parte, cuanto mayor sea más les moverá a ser fieles. Incluso muchas veces habrá que contentarse con eso sólo, cuando se ve que no van a dar más: sepamos esperar a las almas con la misma paciencia con que Dios las espera.

Lo que sí debe advertírseles, es del peligro de que un día dejen esa oración, y de las vías por las que infaliblemente llegarán a ese abandono de ella, que son: el pecado sin lucha ni remordimiento, la vida mala sin inquietud ni preocupación de salvarse o condenarse.

6. Primeros Viernes y Primeros Sábados

La explicación de la eficacia de los primeros viernes y de los primeros sábados es similar a la que hemos dado a las prácticas anteriores, aunque a primera vista presente diferencias notables, por no exigir en sí la perseverancia *hasta el fin.*

Las dificultades que pudieran suscitarse contra la seguridad de estas dos prácticas son las mismas que las suscitadas contra las anteriores, aunque agravadas; y tienen idéntica solución. Bien que aunque no la tuvieran, daría lo mismo, pues media la promesa del Corazón de Jesús y de la Virgen contra la que nada valen las objecciones de la razón humana.

Lo que a estas prácticas falta de perseverancia en el deseo de salvarse viene suplido por la mayor intensidad, eficacia y sinceridad de ese deseo, que se graba de tal modo en el alma que hace moralmente imposible el que ésta a última hora no se decida en conformidad con él.

Así, el que hace los nueve primeros viernes con el fin de salvarse, durante nueve meses vive habitualmente solícito de su salvación, deseándola y pidiéndola. Y ese deseo es tan eficaz que, si no le hace dejar de pecar en ese tiempo, sí hace al menos que por nueve veces espaciadas aparte sinceramente su afecto de todo pecado grave con voluntad sincera y libre de quererse *abstener siempre* del pecado, ya que de lo contrario haría mal la confesión y comunión requeridas, y por tanto no cumpliría con las condiciones de la promesa.

Ese deseo libre, sostenido a lo largo de nueve meses, hasta el punto de hacerlo eficaz a pesar de todas las tentaciones e inclinaciones al mal, reviste las características de una decisión libremente tomada, de la cual sentirá gran repugnancia en desdecirse la libertad si sobre ella no actúan motivos externos que la presionen.

Tales motivos se dan a lo largo de la vida con las tentaciones y pasiones; de ahí que aun después se puede pecar, y hasta suele ser frecuente el pecado. Pero desaparecerán en el momento de la muerte, y entonces la voluntad, en posesión de su perfecta libertad, verá esas retractaciones posteriores de la decisión primera como verdadera violación de su libertad por las pasiones, y así tendrá gusto en apartarse de ellas para recobrar su libertad, volviendo a su elección primera, que libremente tomó, por propia iniciativa y sin influjos extraños perturbadores.

El que los primeros viernes hayan de ser en día fijo y con sucesión determinada aumenta su eficacia, por cuanto acrecienta la vigilancia y atención del alma, cuyo deseo y preocupación del cielo es así más continuo durante esos nueve meses.

Finalmente, el que esos primeros viernes se hagan en honor del Corazón de Jesús, hace que la salvación se espere del amor de Cristo, que se desee recibirla como don de su amor. Y como ese amor de Cristo será quien le ofrezca la salvación en el último momento, el alma que ha sentido antes simpatía por Jesús, y gozo en recibirlo todo de su amor, sentirá también gozo en su última hora en deberlo todo al amor de Cristo, y aceptará de El la salvación sin que el orgullo se lo impida, ya que sólo el beneficio recibido de quien nos ama y con quien simpatizamos puede alegrarnos sin humillarnos.

En los cinco primeros sábados, la menor duración de la práctica viene compensada por la mayor intensidad y eficacia del deseo que exige, ya que, a más de todo lo que requieren los primeros viernes, es menester rezar el rosario y hacer un cuarto de hora de meditación sobre sus misterios; cosa que, para la gran mayoría, exige no poco esfuerzo. En cuanto al atractivo del amor de Cristo, viene sustituido por el que en nosotros ejerce el de su dulce Madre, tal vez con ventaja, por cuanto el amor de una Madre siempre nos humilla menos.

Como se ve, cualquier otra práctica que revistiera análogas características tendría la misma eficacia como garantía de salvación. Jesús y la Virgen, al revelarnos y hacernos esas promesas, más que dar eficacia a la práctica, declararon la que en sí ya tenía.

Sin esa revelación no hubiéramos sabido nunca qué clase o qué perseverancia del deseo de salvación sería suficiente para asegurarnos la presencia de ese deseo a última hora. Sabíamos, sí, que todo deseo bueno tenía su influjo en esa hora; pero no sabíamos hasta qué punto era necesario pro-

longar ese deseo para que tal influjo fuera prácticamente eficaz. Dios, que conoce de presente todas las reacciones para nosotros aún futuras de la voluntad creada, se dignó revelárnoslo para nuestro bien, aunque no lo hiciera con revelación pública y solemne que nos obligue a un asentimiento de fe.

A los que, pese a todo, influidos por falso modernismo que busca hacer tabla rasa de todo lo heredado sin sustituirlo por cosas mejores, juzgan por superstición estas dos prácticas, llegando a veces incluso a la injusticia de negar la comunión en los primeros viernes a quienes debidamente dispuestos la deseaban y a ella tenían derecho, convendría recordarles las humanamente increíbles promesas de salvación que el mismo Jesús vinculó a la comunión.

Baste extractar algunos de los textos del cap. VI de San Juan: «Yo soy el pan de vida: el que viene a Mí no tendrá hambre, y el que cree en Mí no tendrá jamás sed... Esta es la voluntad del Padre que me ha enviado: que yo nada pierda de cuanto me dio, sino que lo resucite en el último día» (Ju. 6,35.39); «Yo soy el pan de vida; vuestros padres comieron el maná en el desierto, y murieron. Este es el pan que baja del cielo para que si uno comiere de él no muera. Yo soy el pan vivo, que descendí del cielo: si alguno comiere de este pan, vivirá eternamente; y el pan que yo le daré es mi propia carne para la vida del mundo» (Ju. 6,48-52); «En verdad, en verdad os digo: Si no comiereis la carne del Hijo del Hombre y bebiereis su sangre, no tendréis vida en vosotros. Quien come mi carne y bebe mi sangre, tendrá vida eterna: y yo le resucitaré en el último día. Pues mi carne verdaderamente es comida; y mi sangre verdaderamente es bebida: quien come mi carne y bebe mi sangre permanece en Mí, y Yo en él. Como el Padre viviente me envió, y Yo vivo por el Padre, también quien me come a Mí vivirá por Mí; este es el pan bajado del cielo: no como el maná que vuestros padres comieron, y murieron; quien come este pan vivirá eternamente» (Ju. 6,54-59).

Las promesas son tales y tan absolutas que una primera lectura podría hacer suponer que basta una sola comunión para asegurar la salvación, es decir, la vida eterna y la resurrección futura gloriosa. Pero la Iglesia, atendiendo que se da como alimento, que por su misma naturaleza supone repetición de comestión, ha rectamente entendido que *puede* en muchos casos no bastar una sola comunión para asegurar la salvación; por eso manda reiterarla.

Pero la convicción que tiene de la eficacia extraordinaria de ese alimento divino, inmensamente superior a la del alimento humano con relación a la vida del cuerpo, aparece en el hecho de que sólo obliga a los fieles a recibirlo una vez al año, juzgando esa frecuencia garantía suficiente para la obtención de las promesas.

A la luz de estas promesas, y de esta conducta de la Iglesia, aparece la congruencia teológica de ambas prácticas. Una y otra exigen la comunión eucarística, como la condición más fundamental de la garantía de salvación. Si esa exigencia no es tan duradera como la del precepto de la Iglesia, esa deficiencia viene compensada por la mayor frecuencia exigida durante un período dado, y el mayor y más continuado esfuerzo exigido para liberarse del pecado.

A lo que se añaden todavía las condiciones que llamaríamos secundarias, como son el deseo de honrar y agradecer el amor del Corazón de Jesús y de nuestra Madre, el ansia de reparación, la meditación de sus misterios.

Por eso la misma Iglesia no sólo ha visto con simpatía que los fieles practiquen los primeros viernes y los primeros sábados, sino que repetidamente los ha en modos varios impulsado a ello. Decir después de esto que son prácticas supersticiosas que deben proscribirse, nos parece simple osadía de la más crasa ignorancia teológica, y orgullo que antepone el propio juicio al sentir de la Iglesia.

Ni tampoco debe olvidarse que esa práctica no sólo favorece la comunión anual mandada por la Iglesia —son relativamente raros quienes, habiendo hecho los primeros viernes o sábados, omitan luego voluntariamente el precepto pascual—, sino que ha sido la devoción al Sagrado Corazón, y especialmente en cuanto manifestada y plasmada en la práctica de los primeros viernes, lo que ha hecho entrar a los fieles por la comunión frecuente y aún diaria.

Por sus frutos los conoceréis: si la comunión es prenda segura de salvación, cual Jesús lo afirma en San Juan, no puede tampoco dejar de ser prenda de esa salvación una práctica que así impulsa a los fieles, aun sin buscarlo expresamente al hacerla, a una comunión cada vez más frecuente. Y quienes a tal práctica se opongan, no hacen más que oponerse a la comunión misma, y hacer cuanto está de su parte para que su frecuencia desaparezca, y en el mundo reine primero la frialdad, y más tarde la muerte.

7. Aplicación a estas dos prácticas de la respuesta a las objecciones anteriores

En orden a la dificultad que contra estas dos promesas pudieran poner los rigoristas vale lo dicho cuando respondimos a la que ponían a las prácticas anteriores. Tan sólo añadiremos, para completar la respuesta, que el deseo de salvación requerido para hacer los primeros viernes o los primeros sábados es bastante más intenso y difícil de lo que a primera visto pudiera creerse.

Esto aparece claro del hecho de que siendo prácticamente conocedores todos los cristianos de la existencia de esas promesas, son no obstante relativamente pocos quienes se deciden a merecerlas, y aún de éstos hay no pocos que empiezan a hacerlos y nos los acaban. Puede decirse que, en general, son los cristianos más que medianamente fervorosos quienes las practican. Y si tantas dificultades se van a poner para que éstos se salven, habría que pensar que el cielo no se llenaría, y que sólo los que el pueblo llama santos se salvan; cosa que nadie admitirá.

En cuanto a los que viven empecatados, o tienen afecto libre habitual al pecado, es casi imposible decidirlos a practicarlos, porque tal práctica les exige, según vimos, la renuncia a ese afecto y el deseo y voluntad sincera de enmendarse, sin cuyos requisitos la comunión sería mala.

Y aun se encuentran no pocos que, aunque exentos del afecto habitual libre al pecado, no se deciden a hacer esos primeros viernes o sábados, porque el deseo que tienen de salvarse *no es lo suficientemente intenso* para hacerles vencer su pereza y rutina, o las dificultades que encuentran para practicarlos.

Mayor atención merece la consecuencia que podrían sacar los laxos «He hecho los primeros viernes, y así no puedo condenarme; por consiguiente pecaré cuanto me venga en gana, seguro de que no por eso dejaré de ir al cielo.»

Esta disposición es sumamente rara; tanto que sólo hemos conocido un solo caso de ella, y aun éste no por conocimiento directo, sino por referencia de un sacerdote anciano que había pasado toda su vida ejercitando un intenso apostolado. Y también de esta disposición pésima decimos que es una de las garantías más seguras de que uno se va a condenar, sin que por ello mengüe en nada la verdad de que todo el que hizo bien los primeros viernes se salva.

Para comulgar bien se requiere en quien lo hace la voluntad sincera de no querer pecar nunca más. Con esta voluntad seria y sincera se compagina muy bien el conocimiento más o menos cierto de que uno volverá a caer al ser tentado; pero no se compagina en modo alguno el que uno quiera ese pecado que prevé. Mas si uno hiciere los primeros viernes con el propósito o plan de pecar después libremente, sin inquietudes y a mansalva, éste tal comulgaría con verdadero afecto al pecado, y así sus comuniones serían malas, y de nada le servirían en orden a garantizarle la salvación.

Es, pues, necesario, para hacerse acreedor a la promesa, que quien comulga lo haga con deseo sincero de esforzarse toda su vida en evitar el pecado, y que de ningún modo lo haga en plan de aprovecharse después para pecar; aunque sí puede hacerlo, y de hecho lo hace, para garantizar su salvación contra futuras recaídas e inconstancias de su voluntad.

Ahora bien: un deseo sincero, así sostenido durante nueve meses, no se cambia después fácilmente. Las tentaciones podrán hacer flaquear la voluntad una o muchas veces; pero pasado el influjo de la tentación, retorna a su estado habitual de deseo de resistencia, que la tentación ya ausente no impide.

Y aun en los casos en que la ocasión y tentación son continuas —como una unión conyugal que no puede legitimarse—, no por eso se interrumpe el deseo y ansia de que esa situación se arregle, ni se extingue el desagrado de verse en tal situación, lo que mueve a una oración que implora misericordia, y como sala el pecado con una cruz reparadora: no se peca en tal situación porque uno se sienta seguro de salvarse, sino por debilidad e impotencia de liberarse de ella.

Si, pues, hechos los primeros viernes, no sólo uno siguiere pecando, sino que se pusiere en disposición habitual de pecar *porque* se cree ya seguro, esa disposición, tal cual se plantea en la objección, sería indicio *casi seguro* de que ya al hacer los primeros viernes existía, más o menos velada, pero en realidad voluntaria; sería indicio de que uno se engañó a sí mismo voluntariamente, ocultándose a sí mismo la secreta, pero realísima intención, de hacerlos *para mejor poder pecar*, en cuyo caso es indudable que los hizo mal.

Y así, si alguno después de hacerlos se encuentra en tal disposición, lejos de asegurarse con una promesa a la que en realidad no se ha hecho acreedor, lo que debe hacer es repetirlos, esforzándose en rectificar su intención y en desarraigar el afecto al pecado que le domina, siguiendo el consejo de San Pedro, que nos manda «hacer más cierta nuestra elección» (2.ª Petr. 1,10).

De lo que se deduce que nunca los primeros viernes pueden inducirnos a pecar más libremente, más tranquilamente, sino sólo a la confianza y esperanza una vez hemos pecado; confianza y esperanza que, lejos de fomentar el pecado, nos ayudarán no poco a levantarnos de él.

De ahí también el que a todos convenga, y especialmente a los que recaen, repetir esa práctica, porque nunca estamos *del todo* seguros de si nuestras disposiciones fueron verdaderamente sinceras, y tenemos tanto mayor motivo para dudar de ellas cuanto más frecuentes son nuestras recaídas, y, sobre todo, cuanto más se deben a malicia y menos a debilidad.

Así se asegura de verdad la salvación (2.ª Petr. 1.10), y se desarraiga con el esfuerzo continuado el afecto al pecado, por inveterado que se encuentre en el alma.

8. Sólo el acto de libertad perfecta asegura de modo absoluto la salvación

Podría aun preguntarse: Estas prácticas, ¿son garantía absoluta de salvación, o son tan sólo una garantía moral, que no excluye del todo la posibilidad remota de condenarse?

Es evidente que para el que persevera en ellas *hasta el fin* son garantía absoluta, pues todo el que en el último instante de su vida desea la salvación y la pide a Dios, infaliblemente la obtiene.

La pregunta se hace, pues, tan sólo acerca de las prácticas de oración que, como los primeros viernes o los primeros sábados, se hacen durante un período de la vida. Y acerca de éstas, nuestra opinión, salvo mejor parecer, es que son sólo una garantía moral, que no excluye la posibilidad absoluta de condenarse, aunque sí haga muy difícil y remotamente improbable esa condenación.

La garantía está en que Dios le ofrecerá su gracia, y él

no sólo se dará cuenta de que puede aceptarla, sino que se sentirá *sumamente inclinado* a hacerlo, según explicamos más arriba. Pero no se le quita la posibilidad absoluta de rechazar esa gracia a última hora, porque sólo el acto plenamente libre de la voluntad es del todo irretractable, y el acto con que deseó su salvación cuando cumplió esas prácticas, como hecho con el concurso del cuerpo y de la sensibilidad, no fue plena y perfectamente libre.

La certeza que de la salvación de tal alma podemos tener es una certeza moral, del todo análoga a la que tenemos de que una madre cualquiera ama a su hijo: el ser madre es garantía cierta de que amará a su hijo: naturaleza y Dios impulsan a esa madre al amor; pero, en absoluto, pueden darse excepciones —y se dan—, debido a que puede haber llegado una madre a una degeneración total que sofoque y reprima todos sus instintos naturales.

Es el caso de todas las certezas morales, por las que se guía y orienta la vida cotidiana de los hombres. Las excepciones a ella son rarísimas; y rarísimas serán también las almas que resistiendo a Dios y a sus propios impulsos, por esas prácticas arraigados, se nieguen al fin a ser salvadas.

Queda así siempre la posibilldad remota de que el alma se retracte a última hora por orgullo perfecto. De ahí, que aun hechas bien esas prácticas, no hemos por ello de dejar de esforzarnos en asegurar más y más nuestra salvación, siguiéndola deseando de verdad.

Pensamos que sólo hay un medio que asegura de modo absoluto nuestra salvación: la elección que de Dios haga la creatura usando de su libertad plena y perfecta. Este uso se da sólo ordinariamente al fin de la vida; por eso se dice con razón que nadie hay tan santo que no pueda pecar, y aun condenarse.

Pero puede darse también extraordinariamente durante la vida, y entonces su resultado es la confirmación en gracia, pues la voluntad no puede volverse atrás de un acto y decisión así tomada.

Un acto de tal libertad, al igual que el final que corona y consuma nuestra vida, ha de ser independiente de toda actividad sensitiva: ha de hacerse en el cuerpo, pero no con el cuerpo, y por tanto en un estado de éxtasis perfecto o equivalente (2.ª Cor. 12,2).

Y de tal acto no queda recuerdo en el alma, porque ésta recuerda luego con ayuda de las imágenes sensitivas que han quedado en la imaginación; y como ese acto, por ser puramente espiritual, no dejó vestigio en la imaginación, no puede el alma naturalmente recordarlo.

De ahí que pueda uno estar confirmado en gracia sin saberlo; para conocerlo, se requiere además que Dios se lo revele (cf. Conc. Tridentino, ses. VI, can. 16 y cap. 12 y 13 Denz. 826, 805, 806).

9. La salvación y la consagración al Corazón de Jesús

Un efecto algo semejante tiene la consagración al Sagrado Corazón de Jesús, cuando es una entrega total, sin reservas y libre, de todo nuestro ser al amor de Jesús.

Su eficacia es tanto mayor cuanto esa entrega es más total y más libre. Pero ambos elementos, totalidad y libertad, escapan a nuestra percepción interna.

Lo cual no debe maravillarnos, ya que sabemos que nadie tiene certeza absoluta de estar en gracia (Ecl. 9,1; Tridentino, ses. VI, cap. 9 «nadie puede saber con certeza de fe, a la cual no pueda subyacer error, que haya conseguido la gracia de Dios», cf. también *ib.*, can. 13. Denz. 802 y 823), de lo que se deduce que nadie sabe con certeza absoluta si hizo un acto de amor a Dios, ya que la misma fe nos dice que a ese acto acompaña y sigue infaliblemente la gracia (Prov. 8,17.21; Juan, 14,21). Y siendo la consagración al Corazón de Jesús un acto de amor, y de los más excelsos, síguese que nadie sabe con certeza absoluta si verdaderamente se le ha consagrado.

De ahí que aunque tengamos por cierto que ningún consagrado a El se condena —pues por la consagración pasa por propia decisión, a ser de Cristo, oveja suya, y «nadie la arrebatará de su mano» (Juan 10,28)—, no obstante, el haberse consagrado no da a nadie seguridad subjetiva de salvarse, pues nadie está totalmente cierto de que su consagración haya sido verdadera y sincera.

Lo que por consiguiente ha de hacer es esforzarse en renovar su consagración, con el fin de asegurar más y más la sinceridad y verdad de ella; y ese esfuerzo ha de ser tanto mayor cuanto más infiel se ve en su conducta a la entrega y consagración ya hecha, pues tal infidelidad debe hacerle sospechar que tal vez su consagración fue ficticia y no sincera.

Procediendo así, todas esas prácticas de oración que hemos mencionado, sin dejar de ser un gran consuelo y una fuente perenne de paz, de confianza y de esperanza para el alma en medio de sus debilidades y flaquezas, son a la vez un medio poderosísimo para irla apartando del pecado, santificándola más y más en el amor divino. Y lejos de ser ocasión de relajamiento o tibieza para el alma, son acicate que espolea su deseo y ansia de Dios, de cielo y de perfección, y esto sin turbarla ni inquietarla.

Sus ascensiones se verifican en la paz más perfecta, y lo mismo las resurrecciones y levantamientos de sus caídas, porque todo lo espera, no de sus méritos, sino del amor que Dios la tiene: amor del que está plenamente segura, amor del que desea recibir su salvación, y del que sabe la recibirá, pues se la pide de continuo, y es imposible que una petición así no acabe al final siendo sincera.

CAPITULO III

EFICACIA ABSOLUTA DE LA ORACION

1. Eficacia e ineficacia de la oración

No sólo es la oración infaliblemente eficaz en orden a obtener la salvación que se pide, sino que goza de esa misma eficacia en todos los órdenes, y para cualquier cosa que se pida. Las palabras de Jesús a este respecto son absolutamente terminantes: «Todo lo que pidiéreis al Padre en mi nombre, se os concederá» (Juan, 14,13;16,2); palabras a las que hacen eco múltiples pasajes en todo el Evangelio.

No obstante, la experiencia nos dice que muchas de nuestras peticiones no son atendidas. La razón de esta anomalía imposible no puede ser otra sino el que esas peticiones desatendidas *no son verdaderas peticiones* (cf. Jac., 4,3): o porque en realidad no deseamos lo que pedimos, y así parece que pedimos, pero no pedimos en realidad; o porque, deseándolo, no lo esperamos de Dios, sino de nuestros méritos, y así en realidad no lo pedimos a Dios, sino a nosotros mismos, no lo deseamos recibir de Dios, sino sacarlo de nosotros; y así no es petición al Padre, no es petición a Dios.

Esto aparecerá claro examinando el modo con que actúa la oración, el por qué y el cómo ejerce su influencia.

2. La oración no actúa en Dios, moviéndolo, sino en quien ora, disponiéndolo

Debido a un antropomorfismo casi inevitable, es muy común concebir que nuestra oración mueve a Dios a darnos sus gracias, o le incita a compadecerse de nosotros; que Dios nos da sus beneficios *porque* se los pedimos.

No creemos del todo exacto tal modo de pensar. Pensamos más bien que nuestra oración no ejerce acción alguna sobre Dios, sino tan sólo sobre nosotros mismos.

Dios libremente nos amó de toda eternidad, y por ese amor libre y gratuito libremente se determinó a sí mismo a darnos todos los bienes que somos capaces de recibir. Y como ese amor es inmutable, inmutable es también la dación activa de esos bienes por parte de Dios: ni nuestra oración le mueve a darnos más, ni nuestra falta de oración le incita a escatimar sus dones y regalos. El da siempre lo mismo: lo da siempre *todo,* porque se da siempre a sí mismo al alma a la que ama.

Pero habiendo, por amor, héchonos libres, la recepción de ese don depende nosotros. Somos como un vaso cerrado e inviolable, cuya llave posee nuestra libertad: por dentro, todo vacío; por fuera, presionando siempre con la misma fuerza, los dones de Dios, el mismo Dios.

La oración es la llave con la que libremente abrimos nuestro vaso, pues con ella expresamos nuestro deseo libre de que Dios entre. Y lo abrimos en la medida que queremos: entra en nosotros de Dios lo que nosotros queremos que entre, ni más ni menos, es decir, lo que pedimos, lo que deseamos de El.

Esa oración, ese abrir total o parcialmente nuestro vaso, no aumenta ni modifica en nada la presión activa que Dios, en su amor, ejerce sobre nosotros. Unicamente modifica la disposición de nuestra alma que, cerrada antes al don divino, se abre ahora a él libremente, y por él se deja inundar.

3. Comparación que ilustra la acción de la oración: el vaso en el mar

Dos sencillas comparaciones nos servirán para explicar mejor nuestro pensamiento.

Figurémonos, en primer lugar, un mar infinito, y, en el centro de ese mar, una vasija herméticamente cerrada: dentro de esa vasija, nosotros, con poder de abrir o cerrar su boca a nuestro beneplácito. Las aguas de ese mar infinito presionarán con fuerza infinita sobre la vasija en que nos hallamos; pero ni una gota entrará si nosotros no la abrimos; y así, rodeados de agua, pereceremos de sed. Mas con sólo abrir más o menos la vasija, entrará más o menos agua, sin que por ello hayamos modificado en nada la presión de las aguas exteriores.

Dios es ese mar inmenso, «fuente de aguas vivas» (Cant. 4,15; Juan, 4,14; Apoc. 21,6; cf. Is. 11,9; 48,18), que dan vida a cuantos la beben: anegarse en Dios es vivir, es reinar. Nuestra alma es ese vaso: sumergida en Dios (Act. 17,28), nada tiene por sí misma o en su interior; es de suyo vacía y pobre en absoluto, todo lo ha de recibir de Dios; y Dios presiona en ella para comunicárselo, para inundarla, para divinizarla y transformarla en sí, y esto porque la ama.

Nuestra libertad posee las llaves de nuestra alma: según libremente querramos que Dios entre en nosotros, Dios entrará. Ese querer es precisamente la oración: pedimos a Dios lo que de El queremos, y ese pedírselo es abrirle la puerta para que entre; y una vez así abierta, es absolutamente imposible que por esa puerta no entre la cantidad de agua que por ella quepa, es decir, el don divino que hemos pedido, al cual abrimos la puerta.

El mecanismo de esta puerta es tan perfecto que no deja entrar lo que nosotros *pensamos que queremos,* sino lo que en realidad de verdad queremos, que es lo que en realidad de verdad pedimos. Esto explica muchos fallos aparentes de la oración, en bien o en mal.

Pide uno que Dios le libre de una tentación, de una ocasión de pecado, cuando lo que en realidad desea es no caer en pecado: y se le da lo que en realidad quiere, se le libra del pecado, pero se le deja la tentación o la ocasión, que en realidad no le importaban.

Otro pide que se le libre del pecado, pero quiere permanecer en la ocasión: en realidad no quiere se le libre del pecado, sino tan sólo engañarse a sí mismo; por eso la oración es ineficaz, no le libra del pecado. Parécese al que dijese: quiero abrir la puerta, pero no la abro, sino que me quedo sentado: en realidad no quiere abrirla, y si no la abre, ¿cómo va a entrar Dios?

Otras veces pedimos se nos libre del pecado; pero en realidad no lo queremos *por ahora*: no queremos renunciar del todo a él. Lo que sí deseamos en realidad en esa petición es que Dios tenga misericordia de nosotros, y al fin nos libere y salve: esto lo obtenemos porque lo deseamos; pero no obtenemos el vernos libres del pecado desde ahora, porque eso, en realidad, parecemos desearlo, pero no lo deseamos. Si lo deseáramos de verdad, es evidente que, por tentados que estemos, mientras *no queremos* pecar, no pecamos.

No olvidemos que sólo entra por la puerta aquello para lo que en realidad la abrimos: es el privilegio de nuestra libertad. Y entra siempre *todo aquello* para lo cual la abrimos: es el efecto de la magnanimidad e infinitud inmutable del amor divino.

Otras veces, aun deseando sinceramente lo que pedimos no lo obtenemos. Esto se debe a que no lo pedimos a Dios, no lo deseamos recibir de El, sino de nosotros mismos: la oración se caracteriza entonces por la desconfianza y el orgullo, que vienen a ser una misma cosa.

¿Por qué, por ejemplo, pido un milagro y no lo obtengo, a pesar de desearlo ardientemente? Porque no lo pido con suficiente confianza: pienso que, *siendo yo tan imperfecto* Dios no me va a conceder cosa tan extraordinaria.

Tal pensamiento, a pesar de su apariencia de humildad, es pura y simplemente orgullo: supongo, en efecto, que el que se me dé el don divino depende de mis méritos, y no sólo y únicamente del amor que Dios me tiene. Los santos obtenían el milagro precisamente por la vía inversa: porque no lo esperaban en modo alguno de sus merecimientos, sino única y exclusivamente de la bondad y amor divinos.

Si yo lo esperara también así, lo obtendría igual que ellos, a pesar de mis pecados. Jesús no exigió la justicia para el éxito de nuestras peticiones, sino únicamente la fe y la confianza en su bondad; y fe tan pequeña como un grano de mostaza o una semilla de nabo, basta para trasladar montañas (Mt. 17,19; Lc. 17,6).

La fe puede ser pequeña, pero ha de ser entera, es decir, sin vacilaciones ni dudas (Jac. 1,6), para que dé su fruto, como ha de estar entera la semilla para que pueda fructificar.

Así el éxito de la petición no depende tanto de la grandeza de la fe cuanto de su entereza, lo que es no poco consuelo para imperfectos y pecadores. Un santo tendrá una fe más grande, más crecida, que un pecador, o que un niño aun inocente; pero no necesariamente más entera en una petición determinada: puede el santo vacilar, y puede que el niño o el pecador en esa petición nada vacile, sino que totalmente confíe en Dios, esté seguro de Dios: en tal caso, el niño o el pecador verán atendida su petición, mientras no la verá atendida el que por ser más santo tiene fe más grande, pero no tan entera.

El que pide fiado en sus méritos, o desconfiado por la falta de ellos, en realidad no abre la puerta que da a Dios, sino diversas compuertas interiores de su alma, pues de sí mismo quiere obtener lo que pide. Y como su alma está vacía de todo el bien que desea, vacío se quedará después de su oración: no obtiene lo que pide, porque no lo buscó donde se hallaba.

4. Segunda comparación: La oración es la respiración del alma

La oración es la respiración del alma: Dios es como el aire que nos envuelve, y el respirarlo a El es nuestra vida.

Para respirarlo *no es menester aspirarlo* como el aire, porque Dios mismo *presiona* para entrar. Basta abrir la boca por la oración, y Dios entra en la misma medida en que le abramos: «Dilata tu boca, y Yo te llenaré» (Sal. 80,11). Tal es el privilegio de nuestra libertad: abrir nuestra alma para recibir a Dios, o bien cerrarla para impedir que entre, nos llene y vivifique.

La gracia suficiente o previniente, necesaria para abrir, necesaria para orar, la tenemos siempre, y Dios la quiso doble para asegurar más su eficacia: moción de Dios sobre nuestra voluntad, con la que la inclina y solicita a orar; moción de la propia miseria y necesidad del alma, que en su pobreza absoluta da clamores continuos a la libertad para que deje pasar el bien divino, la riqueza divina, la hartura divina.

Si la voluntad no se resiste libremente a este doble empuje, se sigue la oración, se abre la puerta, por el concurso de Dios con su gracia eficaz concomitante y el de la voluntad con su cooperación, según se explicó al tratar del acto libre. Si la voluntad no cede a esas mociones o se hace sorda a ese clamor, no hay oración, no se abre la boca para respirar, no se llena el vacío, y sobreviene la asfixia para el alma.

El cuerpo muere si no respira de continuo; y el alma no puede vivir si de continuo no ora, si interrumpe su comunicación con Dios: «es necesario orar siempre sin desfallecer jamás» (Lc. 18,1; 1.ª Tes. 5,7).

Esa oración continua puede verificarse sin darnos cuenta, como respiramos también sin advertirlo, aun mientras dormimos: consiste en un habitual querer hallar remedio en Dios de nuestras necesidades. Quien siente su miseria y

quiere que Dios se la remedie, ése ora de continuo, una vez que libremente se entregó a El.

A esa continuidad en la oración nos mueve Dios, pues siempre nos presiona y nos envuelve; y nos mueve también nuestra necesidad y pobreza suma, pues continuamente se deja sentir.

El alma que se ha entregado a Dios no necesita de esfuerzo para orar siempre: esto le es ya connatural. Mas bien necesita esfuerzo para no orar: la carencia de oración supone siempre una positiva resistencia de nuestra voluntad, que libremente se opone a dejar paso a Dios; y lo que la mueve a resistir, es el orgullo, el querer bastarse a sí misma.

Por eso el que no ora muere, y muere por su culpa, por su resistencia positiva a Dios, por su rebeldía: primero sobreviene el ahogo y debilitamiento, luego el envenenamiento de todo lo bueno que ya en el alma había entrado y constituía su vida, y, finalmente, el colapso del pecado, al que seguirá la muerte eterna y la corrupción del infierno.

No basta respirar una vez para vivir siempre. No basta tampoco recibir una vez a Dios por la oración para vivir luego el alma separada y desvinculada de Dios. Dios es la vida del alma, y esta vida durará sólo mientras dure la unión y comunicación del alma con Dios, mientras esté abierta la boca de la oración que con El nos pone en contacto: la vida más exhuberante se transforma en muerte si se cierra esa boca.

No todo lo que parece oración lo es.

A veces, con la boca cerrada hacemos esfuerzos para respirar, y no respiramos. Tan sólo nos fatigamos: los pulmones se abren y desgarran, pero no buscan ni reciben del aire exterior lo que ha de llenarlos, sino que hacen brotar la sangre de sus mismas celdillas, sangre que nos ahoga aún más. Con todo, esos esfuerzos contribuyen a limpiar y despejar las vías respiratorias, y a abrir, con sus convulsiones, la boca cerrada.

Tal pasa con nuestras oraciones cuando son ineficaces.

Por el orgullo o la desconfianza, no buscamos realmente en Dios nuestro remedio, ni lo esperamos de El. La oración parece la misma de siempre, y los mismos los movimientos del alma, como en el caso de los pulmones: se dilata para recibir a Dios, pero su boca está cerrada por el orgullo o la desconfianza, y el alma se agita en convulsiones y se desgarra; quiere sacar de sí misma lo que le falta, y no saca más que sangre, y heridas, y pus y podredumbre: oración penosa y sin fruto, porque no es oración a Dios, aunque pueda parecerlo; oración que no da vida, porque la libertad tiene cerrada la puerta de la vida.

Y con todo, no es oración completamente inútil, porque esos esfuerzos sin fruto tienden a quitar las resistencias que se oponen al paso de Dios, tienden a fozar a la voluntad para que abra la puerta. Mas sólo si logran esto, obtienen la vida, transformándose en oración verdadera: ésta siempre es fácil, deleitosa, natural, como lo es la respiración.

La oración de angustia, más que oración, suele ser esfuerzo para orar; esfuerzo que se mezcla casi siempre con algo de oración verdadera, como el esfuerzo de aquel que tiene las vías respiratorias medio obstruidas se mezcla con algo de respiración verdadera, que es lo que mantiene la vida y hace posible el mantenimiento de ese esfuerzo.

Esa partecica de oración verdadera, ese paso estrecho por donde dejamos entrar a Dios, mantiene despierta nuestra vida espiritual, y nos ayuda a irnos despojando de las resistencias con que nuestro orgullo se opone a Dios. Por esa oración pequeña vivimos sobrenaturalmente; y por ese orgullo que obstruye y dificulta el camino de la comunicación divina vivimos miserablemente, trabajosamente, angustiosamente, con frecuentes desmayos del pecado: quien se une a Jesús halla la paz para su alma (Mt. 11,29).

Dios es la luz del alma (Is. 9,2; Mt. 4,16; Juan, 1,9; 8,12). Luz que por todas partes nos envuelve; luz que presiona en nuestros ojos, y los incita a abrirse en el deseo de gozar de su hermosura. Mas la libertad tiene el dominio de esos

ojos: ella puede abrirlos o mantenerlos cerrados. El abrirlos es la oración: es el inundarnos el alma de colores, bellezas y hermosura, pues todo Dios se comunica por ella al alma, como todo el universo nos entra por los ojos. Si estos se cierran, todo es tinieblas en medio de la luz. Si el alma no ora, todo es oscuridad, aunque esté sumergida en la divina luz.

Los ojos que mirasen *para dentro* nada verían; y el alma que se vuelve sobre sí misma y no se vuelve a Dios, que busca ser feliz en sí misma y no busca a su Dios, permanecerá en oscuridad, pobreza y muerte, aunque sea siempre la misma la Luz que la rodea.

Nada más fácil que abrir los ojos; nada más fácil que la oración. Y en la medida que por la oración se abran los ojos del alma, en esa misma medida veremos a Dios y gozaremos ya de presente de su hermosura.

5. Dos condiciones de la oración verdadera: confiada y humilde

Como se ve, toda oración verdadera es eficaz, y eficaz de presente.

Para que sea *oración verdadera* sólo se requieren dos cosas: que deseemos lo que pedimos, y no sólo nos parezca desearlo; y que lo deseemos recibir de Dios, no de nosotros mismos o de las creaturas. En una palabra, que abramos la puerta a Dios, que deseemos recibir de Dios el bien divino, que no nos opongamos a El.

Y como todo bien es don divino y todo bien se halla en Dios, todo bien podemos pedir y lograr por la oración. Y lograremos exactamente lo que pedimos, lo que deseamos, aquello a lo que abrimos la puerta de nuestra alma para que penetre en ella.

La causa de que muchas oraciones parezcan ineficaces es que no son verdadera oración: o porque pedimos lo que

en realidad no queremos; o porque no lo pedimos a Dios, sino a las creaturas.

Es muy frecuente que no sepamos lo que queremos, o que creamos querer lo que en realidad no deseamos. Ahí radica al ineficacia de muchísimas oraciones. Dios no las atiende, porque sabe que no querríamos lo que pedimos si supiéramos lo que ello era: por la puerta pasa aquello para lo que se abre, y no el nombre que a esa cosa nosotros le damos.

Tal cuando se pide algo porque creemos nos conviene, y Dios no lo da porque sabe no nos conviene: en realidad, nosotros abrimos en ese caso la puerta para que pase lo que nos conviene, y como lo que de palabra pedimos no nos conviene, no hemos abierto la puerta para lo que creemos pedir.

Tal sucede también cuando pedimos cosas convenientes, pero con un deseo más o menos secreto o velado, aunque no por eso menos sincero, real y libre, de que no se nos concedan: como cuando pedimos a Dios que nos libre de una tentación, o de caer en un pecado, en el cual en realidad queremos caer. Precisamente *porque lo queremos* acabamos cayendo: si al pedir estas cosas convenientes deseáramos sinceramente ser atendidos, lo seríamos infaliblemente; y, tratándose del pecado, el cometerlo sería absolutamente imposible.

Muchas veces deseamos sinceramente lo que pedimos; pero no lo deseamos recibir de Dios, no lo buscamos en Dios, sino en nosotros mismos o en las creaturas. La petición resulta entonces ineficaz, porque no es petición a Dios: tal sucede cuando la oración va impregnada de desconfianza u orgullo.

La desconfianza no espera de Dios el bien que pide, y por consiguiente tampoco en realidad lo desea recibir de El, ni se lo pide a El, aunque los labios pronuncien su divino nombre. Y el orgullo, que espera ser atendido por sus propios méritos, tampoco espera de Dios el bien que pide,

sino de los propios méritos, de la propia excelencia: y así tampoco obtiene lo que pide, porque en realidad no hay petición a Dios, no busca uno en Dios el bien que pide, sino que lo busca en sí mismo; no lo desea recibir de Dios sino de sí mismo.

Desconfianza y orgullo no son sino dos facetas o caras de una misma cosa, es decir, de la soberbia de espíritu.

El que desconfía de Dios, cree que si él tuviera más meritos Dios le concedería lo que pide: hace depender la bondad y el amor divinos de la excelencia y méritos propios, y así el fundamento de su esperanza no es Dios, sino la propia excelencia, el propio valer.

El que ora con orgullo, cree que Dios *le debe* lo que pide por sus propios méritos; y así, igual que el que desconfía hace también depender la bondad y amor divinos de la excelencia y méritos propios: el fundamento de su esperanza tampoco es en él Dios, sino la propia excelencia, el propio valor.

De ahí las dos condiciones para que la oración sea eficaz: que sea confiada, y que sea humilde. Y es que si no es confiada y humilde, en realidad *ya no es oración*, según acabamos de ver.

6. Tercera condición de la oración: perseverante

También se requiere que sea perseverante. Esto aparece claro de la comparación que pusimos de la respiración.

La oración obtiene de presente cuanto pide, como la respiración obtiene de presente la vida. Pero para que eso que obtiene se mantenga en el alma, se necesita que se mantenga la oración, al menos si ésta tiene como objeto la vida del alma, la permanencia en gracia; como para que persevere la vida del cuerpo se necesita persevere la respiración.

Quien ora pidiendo la gracia, la obtiene enseguida y de

presente; pero el que creyera que con esa sola oración va ya a perseverar siempre en gracia y a salvarse *porque así lo pidió*, se parecería al que pensara haber asegurado *para siempre* su vida con sólo respirar una vez; o al que habiendo abierto la ventana para que entrara un rayo de sol en su oscura habitación y la iluminara, quisiere conservar ese rayo de luz, esa iluminación que tiene dentro, cerrando la ventana e incomunicando el rayo luminoso con el sol: en ese mismo instante sobrevendría la oscuridad.

Así Dios nos ilumina y hermosea con su gracia mientras permanece abierta la ventana de la oración que con El nos comunica; mas en el momento en que esa oración cese, esa ventana se cierre, esa comunicación se interrumpa, sobrevendrá la noche del pecado.

Por eso es menester orar siempre, y nunca desfallecer. El que orare hasta el fin, ése será salvo.

7. La oración imperfecta contiene algo de oración verdadera, y en cuanto de ella participa, es eficaz

Tratándose de la oración *que pide el cielo*, que es la que aquí más nos interesa, es muy rara la que reúna con perfección las condiciones dichas; es decir, es muy rara la que sea pura y perfecta oración, tanto porque son rarísimos, si es que hay alguno, los perfectamente humildes —únicos capaces de la oración humilde y confiada—, como porque, seducidos por las creaturas, solemos tener muy poco deseo del cielo, en forma que, al pedirlo, muchas veces no deseamos verdaderamente que se nos conceda, sino más bien que se nos deje gozar de las creaturas; y este mismo goce distrae e impide no poco nuestra perseverancia en la oración. Añádase que nunca nos abriremos a Dios, para recibirle, según toda nuestra capacidad radical, hasta que llegue el último instante de la vida con el acto de libertad perfecta.

Nada tiene, pues, de extraño que la oración nos sea no pocas veces molesta. Se parece a la respiración de un pecho débil y enfermizo —exigüidad de nuestro deseo del cielo—, por unas vías respiratorias casi obstruidas del todo por el orgullo y el apego a las creaturas, que no queremos apartar del camino que nos conduce a la unión con Dios.

Esto debe servirnos para no echar a la oración culpas que no tiene, y para no dudar de su eficacia ante aparentes fracasos. Pero en ningún modo debe desanimarnos. En efecto, mientras hagamos esfuerzos para orar es que aun hay vida en nosotros. Y esa vida actuante, aunque deficiente, si no cesa, acabará por ser perfecta. Mientras hacemos esos esfuerzos, algo oramos; como el que se esfuerza por respirar, algo respira.

Dijimos que esos esfuerzos por respirar tienden a limpiar las vías respiratorias, abrir la boca, y despejar los diversos conductos. Tal hace la oración, aunque defectuosa por el deseo remiso, o la mezcla de orgullo, o las interrupciones de la natural inconstancia: cada esfuerzo para orar remueve algo los obstáculos que se oponen a la oración; y ésta acabará siendo perfecta, y con ella nuestra vida, si no cejamos en nuestros esfuerzos.

Es cuestión de vida o muerte: si se ceja en los esfuerzos sobrevendrá la muerte; mas si se persevera en ellos, la salvación es absolutamente segura, por más que pasen muchos años o aun se llegue al final de la vida sin que se observe ningún resultado positivo.

Para animar al lector a esa perseverancia usaremos de una comparación cuyas premisas están tomadas de San Juan de La Cruz.

8. Una comparación que ilustra cómo toda oración es eficaz

Dios tiene prefijados el número de pecados para el castigo, según consta por la Escritura al menos por lo que se refiere a los pecados de los pueblos impíos que habitaban

Canaán, para cuyo exterminio esperó Dios a que se cumpliera la medida de ellos. Y también, según San Juan de la Cruz, tiene determinado el número de oraciones para ser atendidas. Mas dominando en El la misericordia, siempre serán antes las oraciones atendidas que el pecado castigado. Por eso el pecador que ora siempre para ser libre del pecado no será condenado, porque le llegará antes la misericordia implorada que el castigo.

Oremos siempre, aunque sea con sequedad. La gracia divina es como un río, impedido por el dique de nuestros pecados; la oración es la fuente de donde manan las aguas de ese río. No hay dique que resista la presión de muchas aguas; y nuestra oración, por pobre que sea, siempre aumenta la avenida de esas aguas de vida. Aunque sea tan tibia que no añada más que una gota, ¿quién sabe si esa gota no dará el grado de presión suficiente para romper el dique e inundar nuestra alma? ¿Quién sabe si, por no añadir esa gota, que Dios puso en nuestra mano, seremos privados de la inundación de bienes que Dios ha preparado a quienes oran?

Una sola gota basta para romper el equilibrio. Y entonces, toda el agua represada largos años se verterá de una vez sobre el campo del alma: nada de lo obtenido por la oración será perdido; todos los bienes se nos darán entonces juntos, en la medida en que por partes los habíamos deseado. Y toda la basura e inmundicia largo tiempo acumulada en el terreno seco, no sólo será entonces lavada y purificada, sino que se convertirá en limo fecundo que hará fructificar nuestra tierra, cumpliéndose la promesa de Dios: «Yo declinaré a ella como río de paz, y como torrente que inunda gloria» (Is., 66,12): «su bendición la anegará como un río» (Ecli., 39,27).

Conformando la comparación con la doctrina expuesta, diremos que el número de pecados que determinan el castigo eterno del alma es aquél que causa en ella el estado de fijación definitiva en el mal, su impenitencia final.

Cuál sea ese número, sólo Dios lo sabe. Nosotros sólo sabemos que cuanto mayor sea su malicia, es decir, la libertad con que se hacen, tanto más acercan al alma a ese término desgraciado; y cuanto más el alma hace actos libres de detestación de ese pecado tanto más se libra del peligro de esa impenitencia final, según vimos al tratar del influjo del ejercicio de la libertad hecho a lo largo de la vida sobre la decisión final tomada con libertad perfecta.

Respecto a la oración, acabamos de ver que toda oración verdaderamente tal es atendida inmediatamente; pero para llegar a esa oración se requieren ordinariamente muchas oraciones imperfectas, ya dimane su imperfección de falta de deseo, ya de escasez de confianza, ya de sobra de orgullo.

Esas oraciones, que más que petición a Dios son un esfuerzo del alma para pedirle algo, si no abren la puerta, remueven cuando menos los obstáculos que se oponen a abrirla, como los esfuerzos por respirar despejan las vías respiratorias. Removidos poco a poco esos obstáculos, lo demás corre a cuenta de la presión de la divina gracia, que pugna por entrar en nuestras almas. El resultado, si perseveramos, es infalible.

Esto se ve atendiendo a la naturaleza de esa oración.

Consideremos el peor caso: el de quien pide ser libre del pecado y salvarse, pero no obtiene la liberación del pecado, *porque no la desea.* No desea ser libre del pecado, porque éste ejerce sobre él gran atractivo; pero con su oración indica que lo desearía si el pecado no lo atrajese tanto, no le sedujera. Por consiguiente, cuando a última hora desaparezca el atractivo de lo creado, la voluntad obrará según su disposición habitual, inclinada a ello por el mismo apego a su libertad: esa disposición era querer dejar pasar a Dios, aunque no tenía fuerza para quitar el afecto a lo creado, que obstaculizaba ese paso; quitado ya el obstáculo, ansiará a Dios y le dejará pasar.

Otros oran para ser libres del pecado, con verdadero

deseo de verse libres de él. Como su deseo es verdadero, obtienen de presente lo que piden: si aun no han pecado, evitan el pecado; y si ya han pecado, son justificados, recobrando la gracia, ya que todo el que invocare el nombre del Señor será salvo. Pero son inconstantes en su deseo, y por eso, cuando sobreviene de nuevo la tentación, ya no perseveran ni en su deseo ni en su petición sincera, y por eso caen.

También aquí es el atractivo de la creatura el que da al traste con el deseo vacilante. Mas, al desaparecer a última hora ese atractivo, se hallarán, como los anteriores, con un deseo condicionado de Dios, cuya condición ya se ha cumplido. Y hallarán además en su pasado muchos deseos absolutos y libres de Dios, que les inclinarán a elegirle ahora; mientras los deseos contrarios que tuvieron al pecar, los verán más bien como una esclavitud de su libertad, dominada y sojuzgada por la concupiscencia. El buen éxito será tanto más seguro cuanto más se multiplicaron aquellas oraciones ineficaces que expresaban el deseo condicionado, y más abundaron las oraciones temporalmente eficaces que manifestaban un deseo absoluto y eficaz de Dios.

El caso peor es la oración soberbia o desconfiada, porque en realidad nada pedía a Dios el alma, sino a sí misma. Pero ni aun esa oración es del todo inútil, al menos si en algún modo desea el que ora la humildad que le falta. En efecto, tal oración supone el deseo del bien divino, aunque no lo busque donde se halla, pues no lo busca en Dios. Si esa oración se mantiene, se mantendrá también el deseo hasta última hora; y los repetidos fracasos en busca de ese bien acabarán por enseñar prácticamente al alma dónde debe buscarlo, le enseñarán la humildad.

Lo ordinario es que asimile la lección durante la vida, y renuncie a su orgullo. Si llega con él a la hora de la muerte, verá claro su error; y se verá en la alternativa de renunciarse a sí misma y a su orgullo, o bien de renunciar al bien divino que siempre ha buscado. Cuanto mayor sea el

deseo de Dios que haya adquirido en su oración mal encaminada, tanto más fácilmente, por amor de ese bien que ha deseado, renunciará a su orgullo; mas si el amor a sí misma y a su independencia es mayor que el deseo de su bien, entonces se perderá. Por eso no hay mayor mal para nosotros, ni mayor peligro para frustrar, aun a la postre, el fruto de nuestra oración, que el orgullo y la desconfianza.

Finalmente, la comparación nos indica cómo todo el pasado sirve para bien del que se salva, aún sus mismas inmundicias; y cómo toda oración, por ineficaz que parezca, es a la larga eficaz, si en ella se persevera. No hay deseo bueno del alma, por veleidoso que sea, que Dios no acabe por cumplirle: esperanza de cielo, tanto alcanza cuanto espera. Todas las gracias que la oración pide y ansía, aunque detenidas por el pecado, quedan reservadas para inundarla cuando el dique se rompa.

9. La eficacia de la oración y el deseo del bien divino

En definitiva, toda la eficacia de la oración depende del deseo del bien divino que pone en el alma; y no de un deseo cualquiera, sino del deseo de recibirlo de Dios. Es ese deseo lo que abre la puerta para que Dios entre: esperanza de cielo tanto alcanza cuanto espera.

Así se explica una afirmación de San Juan de la Cruz, cuando dice aprovecha más al alma poco que ella ore por sí misma, y poco que ella haga y se ayude, que no mucho que por ella oren o hagan otros. Afirmación que viene a coincidir con la comunmente admitida de que la oración hecha por sí mismo es infalible, mientras no lo es necesariamente la hecha por otros. Ambas afirmaciones tienen explicación sencilla, aunque a primera vista pudieran causar extrañeza, por ser la oración hecha por otros en cierto modo más perfecta, ya que va impulsada por pura caridad.

Vimos, al hablar del apostolado de la oración, que ésta tenía eficacia, no para mover a Dios a ofrecer su gracia al prójimo, sino para inducir al prójimo a aceptar y recibir libremente esa gracia, es decir, para moverle a abrir su puerta a Dios.

Pero mientras él puede resistir nuestra oración, porque es libre, y así no abrir su puerta, cuando nosotros libremente oramos por nosotros mismos, ya libremente abrimos nuestra puerta, si la oración es verdadera, y así su eficacia es infalible. O cuando menos hacemos algo para abrirla, nos esforzamos en ello, nos predisponemos a ello luchando contra los obstáculos que en nosotros se oponen al paso de Dios.

Y así nuestra oración, perfecta o imperfecta, siempre quita en todo o en parte las resistencias que a Dios opone nuestra libertad, precisamente por la parte que esa libertad nuestra pone en la oración; cosa que no sucede en la oración hecha por otro, porque en ella ninguna parte pone *la libertad del otro*: sólo cuando esa libertad ajena comienza a simpatizar con la nuestra por el amor, empieza a ser eficaz nuestra oración por él.

Capítulo IV

LA SALVACION Y LOS ULTIMOS SACRAMENTOS

Réstanos mostrar el influjo favorable que en nuestra elección y aceptación definitiva del bien divino ejercen los últimos sacramentos: el Viático y la Extrema Unción.

La inminencia de la muerte, y muerte como castigo del pecado, si por una parte induce al alma a la humildad, haciéndola sentir toda su nada, su miseria, su dependencia irremediable de Dios, por otra tiende a infundir en ella un sentimiento de rebeldía absoluta, de odio irreconciliable, de desconfianza en el amor divino.

Esto se comprende fácilmente con solo considerar las disposiciones de un condenado a muerte: ¿quién podrá persuadirle de que quien le condena lo hace porque lo ama? Y, supuesto que el condenado lo vea así, ¿quién podrá persuadirle a que bese la mano de su juez y verdugo. le ame tiernamente, se confíe a él, bendiga su decisión y se la agradezca?

Y tal es la posición de todos nosotros con relación a Dios en la hora de la muerte. De todo nos vemos violentamente despojados por su divina mano, aunque en cambio nos ofrezca su amor, una vida eterna incomparablemente mejor que la que nos quita y, con el tiempo, hasta los bienes de que entonces nos despoja; y aunque nos asegure

que la mano con que nos priva de la vida terrena es mano de Padre amantísimo.

El apego a las creaturas no nos impedirá entonces amar a Dios, porque veremos que esas creaturas irremediablemente ya han pasado: lo que nosotros no podíamos arrancar, lo arranca Dios. Pero la rabia que nos causa ese despojo, rabia tanto más grande cuanto mayor era nuestro apego, se levantará como una muralla de odio entre nosotros y Dios.

Y sin embargo, esa muerte era necesaria para hacernos sentir nuestra dependencia de Dios, y así humillarnos y salvarnos; ese despojo era necesario para desprendernos del apego a las creaturas, que nos impedía adherir a Dios.

Dios, en su infinito amor, halló medio y manera para mantenernos esas ventajas de la muerte, evitándonos a la vez el peligro de desesperación, odio y rabia en que podía precipitarnos. Ese medio son los últimos Sacramentos, que avivan el recuerdo de Cristo, estrechando nuestra unión con El en el momento supremo.

1. Influjo del Viático

Es amarga la muerte; pero *es dulce morir con el amado,* no sobrevivirle a él, compartir su muerte.

La Eucaristía no sólo es memoria de la pasión de Cristo; es también *reproducción* de ella. Y en el trance de la muerte se nos da Jesús Eucaristía como viático, como compañero de viaje: El nos acompaña en nuestra muerte, y muere con nosotros en su sacrificio de amor. ¡Qué claro verá el alma este misterio!

¿Cómo podrá rebelarse ella ante la muerte, si ve morir consigo a Jesucristo por amor de ella? Por poco que le ame, sentirá gozo en morir. ¿Cómo dudar entonces del amor y ternura de Dios, cómo no besar su mano divina, si ve al Hijo de Dios *muriendo con ella* para animarla, enseñándola

a confiar en Dios como en su Padre y a entregarse a sus divinas manos?

Es verdad que todo esto podía lograrlo el alma con sólo recordar la pasión de Cristo. Pero ¡cómo aumenta la eficacia de ese recuerdo, si no sólo recuerda, sino que ve reproducida esa pasión en el Jesús que acaba de recibir; si se siente crucificada y moribunda con Jesús, y no solo en obsequio o por amor de Jesús!

Y Jesús, que nos amó «hasta el fin», se quedó en la Eucaristía para darse siempre al alma; pero pensando sobre todo en dársele en ese momento de agonía para acompañarla, fortalecerla y animarla en él.

Así las promesas maravillosas de salvación que Jesús prodiga a cuantos se alimentan de su carne y beben su sangre (Juan, 6) se transforman en realidad palpable en esa última comunión.

2. Influjo de la Extremaunción

No le basta a Jesús acompañarnos muriendo con nosotros. Quiso que nuestra muerte fuese como la suya, como la suya meritoria, sacrificio amable a Dios como el suyo. Más aún: quiso que nuestra muerte fuese *su misma muerte;* nuestro sacrificio fuese *su sacrificio.*

Esto lo logra y expresa hermosamente con el sacramento de la Extremaunción.

Los miembros del cristiano, destinados al sacrificio, son ungidos como los de una víctima, ungidos como miembros de Cristo; y el cristiano que acepta esa unción, acepta por el mismo hecho voluntariamente su muerte, elige libremente el ser víctima con Jesús.

La muerte ya no es para él algo impuesto por Dios, sino algo que él libre y gustosamente abraza para incorporarse a Cristo como miembro suyo. Su muerte, identificada a la de Cristo, goza de la misma voluntariedad y espontaneidad

que la de Este: toda necesidad de imposición y castigo ha desaparecido, quedando sólo la oblación voluntaria, amorosa, sacrificial, con que quiere testificar el supremo dominio divino del modo más perfecto asequible a la creatura, que es destruyéndose.

¿Cómo va a desdecirse a última hora de una decisión así libremente tomada ya en vísperas de la misma muerte, y que ha consumado su destino sobrenatural de creatura al incorporarla del todo y por todo a Cristo?

Ya no pensará en rebelarse contra Dios, sino en agradecerle con un amor sin límites el que le haya permitido unirse así a su Hijo, el que le haya tratado en todo, pero especialmente en la hora de la muerte, tal cual trató a su Hijo Unigénito. Sintiéndose verdaderamente hijo de Dios, con el mismo Jesús dirigirá al Padre la plegaria postrera, con filial confianza y abandono: «Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu» (Lc., 23,46).

Oremos sin desfallecer, confiemos en el amor de Dios; esperemos contra toda esperanza. Jamás confiaremos demasiado.

Capítulo V

LA INDIGNACION DIVINA Y LA SALVACION

«Yo varón que veo mi pobreza en la vara de tu indignación» (Tren., 3,1).

1. La indignación divina y el amor

Todo lo que de ordinario consideramos como mal lo atribuimos a la indignación divina, al castigo de Dios. Y en cierto modo es verdad, pues ninguno de esos males se daría si no fuese en castigo del pecado cometido por nuestros primeros padres, agravado por los personales que todos añadimos a porfía.

Esos males son múltiples: muerte, enfermedades, pobreza, aflicciones, concupiscencia, y hasta los mismos pecados que cometemos por pasión o debilidad. Todos esos males son efecto de la indignación divina: ninguno de ellos se daría si el hombre no hubiera pecado primero por orgullo. Ni aun los pecados personales en que toma parte la pasión o la sugestión y atractivo de la creatura podrían darse, si no mediara esa indignación divina, ya que sin ella no se daría la concupiscencia en el hombre, que es una consecuencia del pecado original

Sólo el pecado de orgullo podría darse, como se dio en nuestros primeros padres, porque la posibilidad de ese pecado va entrañada en el mismo don de la libertad con que Dios, por amor, nos coronó.

Vimos que sólo ese orgullo, cuando llega a perfecto, es el que en definitiva acarrea de modo irremediable nuestra perdición; pero tal pecado no se debe en ningún modo a la indignación divina, sino única y exclusivamente a nuestra mala y recalcitrante voluntad, que libremente se opone a Dios. Así lo demuestra claramente el hecho de que tal pecado era ya posible, y de hecho se dio en los ángeles malos y en nuestros primeros padres, antes de toda indignación divina.

Y ese es el pecado que irreparablemente causa nuestra ruina, si es de orgullo perfecto. Nuestra desgracia definitiva no se deberá nunca a la indignación divina, ni a falta de amor divino hacia nosotros, sino únicamente a nuestra mala voluntad, a no haber querido recibir el don divino, a no habernos aprovechado de su indignación, que *es toda amor* y *por amor*.

2. Finalidad amorosa de la indignación divina

La finalidad amorosa de la indignación divina aparece clara en el texto del Profeta: «Yo soy varón que veo mi pobreza en la vara de tu indignación» (Lam., 3,1).

Si el orgullo es el que nos condena, Dios, en su indignación y sus castigos, sólo busca librarnos de ese orgullo e infundirnos la humildad que salva, haciéndonos sentir nuestra pobreza, nuestra miseria, y la necesidad que tenemos de El para lograr nuestra felicidad.

Así nos fuerza a buscarla en El, y no en nosotros ni en las creaturas; así nos constriye a pedírsela con instancias y gemidos, a insistir en la oración; y logrando así de nosotros la oración, logra con ella nuestra salvación, nuestro

bien sumo, nuestra dicha perfecta y consumada. Toda su indignación y sus castigos no tienen otra mira que nuestro bien: son castigos de padre, es indignación de amor; con ella busca hacernos humildes, y con la humildad nos salva.

3. Diversas manifestaciones de la amorosa indignación divina

Veamos, pues, los medios más generales con que la indignación divina —en realidad el amor divino— busca y logra nuestra humildad. Ello nos hará confiar siempre en el amor divino, ahuyentando toda duda sobre su bondad y benevolencia hacia nosotros; y nos inducirá a besar con cariño agradecido la mano de Padre que nos azota, viendo el bien que de ello se nos sigue, según lo que está escrito: «Cuán gran bien ha sido para mí el que me hayas humillado» (Sal., 118,71).

El orden que seguiremos es el siguiente: la muerte con las enfermedades que la anuncian y preparan: la pobreza con las privaciones que impone; la concupiscencia y la tentación diabólica con el pecado, mortal o venial, que inducen; y las llamadas purificaciones pasivas, con las que Dios prueba y depura a las almas que a El se entregan.

Todas estas cosas, igual que otras análogas que pudieran incluirse, como persecuciones, opresiones e injusticias de que somos víctimas, tienen dos elementos en común: uno constitutivo, que es el dolor y aflicción que causan, y que hace que *al pasarlas* nos parezcan un mal, y en cierto sentido verdaderamente lo sean; otro final, pues todas se dirigen a humillarnos, a hacernos sentir nuestra pobreza y la necesidad que de Dios tenemos, a obligarnos a recurrir a El, a echarnos en sus brazos, a orarle y suplicarle de continuo, buscando en El, y sólo en El, nuestro remedio y nuestra felicidad.

Capítulo VI

LA MUERTE Y LA SALVACION

1. La muerte, fuente de humildad

Es la muerte el castigo misericordioso más amargo y más espectacular del pecado. Y es también el que más nos humilla y hace sentir nuestra indigencia, puesto que en su necesidad para nada entra en cuenta la decisión de nuestra libertad, que pudiera hacerla aparecer a nuestros ojos como algo nuestro, algo libremente elegido.

Nuestra dependencia de Dios y nuestra necesidad de El se imponen en ella. Podrá el alma no aceptar esa dependencia, porque es libre; pero no el dejar de verla con evidencia: acéptela o no, verá que esa dependencia es necesaria, inevitable.

Y eso hace tanto más fácil su libre aceptación cuanto conoce que sólo en ella puede hallar su felicidad, y que no por rechazarla será menos dependiente.

2. La muerte dispone al alma para el recto uso de su perfecta libertad

Es la muerte la pobreza absoluta, el despojo total, la impotencia misma.

Todo lo que el alma amaba, todo lo que un día pensó la

haría feliz, todo lo que la sedujo, se lo arrebata Dios, sin que pueda hacer absolutamente nada para impedirlo. Bienes, goces, fama, honra, compañía, amigos, familiares, todo se hunde irremediablemente; el mismo cuerpo en que habita el alma y en el que se gozaba, se desintegra, corrompe y desmorona.

Y quedan frente a frente Dios y el alma, a solas, cual si sólo ellos dos existieran en el universo: el alma, con su sed inextinguible de dicha, de verdad y de bien; y Dios, como fuente perenne e infinita de esa dicha, de esa verdad y de ese bien, que se le ofrece para apagar su sed, y a la vez le arrebata todos los charcos de las creaturas que se la entretenían.

Podrá el alma rechazar a Dios; podrá rebelarse contra El porque le arrebata todo lo que amó. Lo que no podrá es dejar de ver que esa rebeldía es algo completamente inútil; que ya sólo en Dios puede ser dichosa: si le rechaza, no será por amor de la dicha o del placer, sino únicamente por orgullo.

Sabe bien que, si le acepta, todos esos bienes que ahora le son quitados se le devolverán centuplicados; sabe que el mismo cuerpo Dios se lo restituirá glorioso para que goce como nunca gozó: «El que cree en Mí, yo le resucitaré en el último día» (Ju., 6,39-40; 6,44-45; 11,25).

Sabe que si le rechaza jamás verá bien alguno: la compañía que tenga en el infierno será para ella fuente de amargura; el cuerpo que un día le será restituido servirá sólo para acrecer su dolor.

Dios no le niega en la muerte dicha alguna, antes *se la ofrece toda;* pero se la ofrece como derivada de la bondad divina, como *recibida* de su mano. El alma tiene derecho a quererlo todo, mientras lo quiera en Dios; a esperarlo todo, mientras lo espere de Dios; a ser verdaderamente Dios, mas no por sí misma, cual lo intentaran los ángeles rebeldes y Adán y Eva, sino por don de Dios.

La alternativa en que Dios la pone es bien clara: o serlo

todo con Dios, y en El y por El sumamente feliz; o quedar reducida a su natural pobreza separada de Dios, y, lejos de El, sumamente desgraciada. Dios la invita y casi coacciona a aceptarle haciéndole sentir la miseria absoluta que es por sí misma; y de la misma ansia infinita con que la dotó al crearla usa ahora para atraerla a Sí.

De este modo hace imposible su condenación por el deseo del placer, por la seducción de las creaturas, por el ansia de felicidad: todo eso ve el alma que podrá gozarlo en Dios, y sólo en Dios.

Sólo un orgullo terco y pertinaz, sólo el anteponer a su felicidad el sentirse independiente en su miseria, sólo el prurito de no reconocer que a Dios lo debe todo, puede entonces impulsarla a rechazarle, a despreciarle, a desecharle.

Y aun esta tendencia al orgullo, a la rebeldía, la procura remediar Dios por otras vías, según vimos al hablar del amor de Cristo Hombre, y al describir el efecto de los últimos Sacramentos.

3. La muerte, medicina de la concupiscencia

La muerte es, ante todo, medicina de la concupiscencia, como ésta lo es del orgullo. Medicina muy amarga, aun para los santos; pero salvadora para todos.

Después que por el orgullo pecó el primer hombre, sintió la rebeldía de la concupiscencia, el predominio del elemento sensible, bueno o malo, doloroso o placentero; la rebeldía de las pasiones, el apremio de las preocupaciones materiales, con la impotencia para resistir a aquellas y para subvenir a éstas: a cambio de su trabajo, la tierra le dará cardos y espinas (Gén. 3,18) para obligarle a sentir su impotencia y a recurrir a Dios.

Difícil es concebir mayor humillación para el espíritu, pretendiente a ser como Dios, que la esclavitud a las pasiones del sentido y la impotencia para satisfacerlas, no sólo

en lo que tienen de malo y desordenado, sino aun en lo que tienen de legítimo e incluso necesario. El espíritu que sentía en sí capacidad para ser Dios, experimenta la incapacidad para ser hombre, la imposibilidad de dominar y espiritualizar su cuerpo, la impotencia incluso para atenderlo en lo que necesita.

Pero este remedio maravilloso, que abate nuestro orgullo, entraña dos peligros.

El primero, es adherirse a las cosas sensibles, sumergirse en sus atractivos siempre cambiantes, y así olvidarse de Dios y de nuestro destino eterno: de no haber muerte, el hombre se sentiría movido a considerar como patria definitiva la tierra de sus pasiones, y acabaría animalizándose por completo.

El segundo, es desesperarse: desesperarse en la lucha con las pasiones, renunciando a ella al ver que jamás logrará liberarse; desesperarse en las amarguras de la vida, que de presente pesan y cuyo fin no se percibe.

Para evitarnos esos dos peligros era necesaria la muerte, y por eso Dios nos la dejó, aun tras redimidos sobreabundantemente por Cristo: ella remedia la concupiscencia, como la concupiscencia remedia el orgullo.

Gracias a ella seremos un día liberados de todo influjo sensible, de todo atractivo de mundo y de cuerpo, para que el espíritu quede libre para entregarse a Dios, una vez que la esclavitud le preparó a esa entrega quebrantando el orgullo.

Mirada así la muerte, no es un castigo, sino una liberación. Liberación que el cristiano acepta con gusto, y aun desea, porque sabe que es la gracia de Dios quien le libera de este cuerpo de muerte (Rom., 7,24); liberación que en él reviste una nota de voluntariedad, pues que incorporado a Cristo participa de las características de la muerte de Este; es su misma muerte, y, por tanto, no necesaria, sino libre y voluntaria.

Gracias a ella se mitiga el atractivo de los bienes sensibles, que sabemos hemos de dejar un día; y se arraiga en nosotros el sentimiento de que nuestra morada aquí es transitoria. Si aun sabiéndolo nos atrae tanto el mundo ¿cómo no nos sumergiríamos en él, olvidados de Dios y de todo lo divino, si supiéramos que estaba en nuestra mano no abandonarlo?

Gracias a ella se nos hace fácil la paciencia, el soportar nuestra carga cotidiana, nuestras aflicciones, nuestros dolores, nuestra esclavitud, sabiendo que tardará tan poco en tener fin. Y así la esperanza nos anima, y nos impide el maldecir a Dios.

¡Qué pequeño y despreciable nos parece cuanto nos sucede, placentero o doloroso, contemplado desde el collado de la muerte, que nos hace avistar la eternidad! Como al que saliera de la tierra para adentrarse en los espacios, le parecería aquélla como un punto imperceptible, así toda esta vida, que tanto nos preocupa, desaparece y pierde toda su importancia al ser contemplada desde la eternidad, bajo cuya perspectiva nos pone la realidad insoslayable de la muerte. Lo placentero pierde su atractivo; lo doloroso deja de repugnarnos: uno y otro pierden importancia, reducidos a sus límites reales.

4. Influjo de la muerte proyectado en la vida

Y no sólo produce la muerte estos efectos saludables en el momento último en que se verifica. También los produce el recuerdo de ella, el pensamiento de su necesidad, de su inminencia, de su proximidad, bien que no con la misma viveza ni en la misma medida.

Ella hace que nunca el hombre pueda sentirse feliz ni tranquilo, si no es en Dios, pues sabe, aun en el momento de su goce, que tal goce le será presto arrebatado; y así, si no le impide pecar, sí le impide, al menos, *asentarse en el pecado, dormirse en el pecado.*

Las enfermedades avivan este recuerdo, un poco adormecido, al mismo tiempo que con el dolor y la impotencia para gozar en que sitúan al hombre le hacen sentir que no está aquí su felicidad, que ha de buscarla en Dios; le advierten que no tenemos aquí morada permanente, sino que somos peregrinos, cuya ciudad y cuya patria está en los cielos.

Ni es menester que el enfermo reflexione en estas cosas. Ellas se imponen por sí mismas, asentándose en el alma. Ni aun la rebeldía positiva contra la enfermedad puede impedirlas, aunque sí pueda contrarrestar sus buenos efectos esa explosión de orgullo. Este orgullo podrá alejar al hombre de Dios; pero no le impedirá el *sentir* su miseria y su pobreza.

5. La muerte es nacimiento, no muerte

La experiencia sólo nos da a conocer el aspecto materialmente negativo de la muerte: la pérdida, el despojo, la privación. Mas la fe nos dice que la muerte no existe, que sólo hay nacimiento, tránsito a una vida mejor, indescriptiblemente más plena.

Jesús dice: «el que cree en mí no morirá jamás» (Ju., 11,26), «Si alguno guardare mi palabra, jamás verá la muerte» (Ju., 8,51); «este es el pan bajado del cielo, para que el que lo comiere no muera... si uno comiere de este pan, vivirá para siempre... quien come este pan vivirá para siempre» (Ju., 6,50-52-59).

La única verdadera muerte para la Escritura es la llamada «muerte segunda» y «muerte eterna», pues solo ella es despojo puro, privación absoluta. Lo que comúnmente llamamos muerte, es simple tránsito a una vida mejor: «quien guarda mi palabra, y cree al que me ha enviado... pasa de la muerte a la vida» (Ju., 5,24). De ahí que en el *Diario de Conchita* —una de las videntes de Garabandal—

aparece consignada, a una pregunta infantil suya, esta respuesta de Jesús: «*No se muere nunca.*»

La misma Iglesia llama nacimiento a lo que nosotros decimos muerte, y así conmemora el día de la muerte de los santos como «día del nacimiento» de fulano de tal (Martirologio). Creencia que expresamente ratifica en el prefacio de difuntos: «para tus fieles, Señor, la vida *se muda, no es arrebatada,* y deshecha la casa de esta terrena morada, se adquiere la eterna habitación en los cielos». Rectamente expresan esa fe los cristianos, cuando dicen del fiel que, según nuestra experiencia, ha muerto: «pasó a mejor vida».

Y esa es la creencia de casi todas las religiones, que acompañan al muerto con *ritos de tránsito,* análogos a los de nacimiento, de adolescencia o iniciación, y de matrimonio, porque, como éstos, supone y entraña, no una disolución, sino una entrada en una vida más plena que, por serlo, exige la disolución total o parcial del modo de vida anterior más imperfecto.

Entre nacimiento y muerte es tal la semejanza que casi parece identidad.

Al niño, en el seno de su madre, el nacimiento se le presenta como muerte: como pérdida total del estado de vida en que se halla, de la seguridad en que se encuentra, de cuanto hasta el momento ha constituido la fuente y el medio ambiente de su vida; el despojo es total, y total la incertidumbre o ignorancia que el niño tiene de lo que tras ese despojo, y mediante ese despojo, le espera.

Y, aunque luego nada recuerde, biológicamente sufre tanto que los sufrimientos de la madre nada son comparados a los suyos, llegando incluso a sentir verdadero ahogo de muerte, cuando, perdida ya o del todo insuficiente la respiración que de la madre recibía, aun no ha llegado a poseer la suya propia. Por eso ninguno nacería de propia iniciativa, si la naturaleza no le constriñera y obligara a nacer.

Si el niño fuera consciente en ese acto, evidentemente *se sentiría morir.* Y si en el seno materno quedaran otros

conscientes que le vieran marcharse, ninguno creería en su nacimiento, sino en su muerte; ninguno le envidiaría, sino que le compadecería.

Mas para quienes en el mundo le esperan, el niño no muere, sino que nace, y todos esperan ese nacimiento con alegría, aunque sepan los dolores porque pasa: saben que, sólo si no naciere, verdaderamente morirá. Y el niño mismo, no más nacido, siente que no ha perdido vida alguna, sino que la ha cambiado y mejorado: dejando la oscuridad, se ha abierto a la luz; y a cambio de la reducida morada, del pequeño recinto que era su ambiente vital, recibe como ambiente vital y campo de sus operaciones todo el universo visible.

Todos nos estamos formando hijos de Dios en el seno de la Iglesia, y en el seno de la Virgen María nuestra Madre. Cuando ya estemos formados según la imagen de Cristo se nos obligará a nacer. Ese nacimiento mirado desde este lado, por los que aún vivimos sumergidos en el mundo de los sentidos, que es nuestro ambiente vital, se nos presenta necesariamente como muerte: no vemos más que el despojo de todo lo presente, la privación, aunque la fe nos certifique de la vida maravillosa que tras esto nos espera; contemplamos los dolores de la separación, y no vemos las alegrías del encuentro.

El mismo que muere, mientras está en el tránsito, sólo contempla lo que deja, sólo eso experimenta, aunque crea en lo que va a encontrar; sólo siente los dolores de la muerte, no la alegría del nacimiento, porque hasta que éste tenga lugar, se encuentra todavía *de esta parte.* Por eso nadie se decidiría a morir, es decir, a nacer, si la misma naturaleza no le obligara.

Mas a la otra parte, y desde el otro lado, la situación es del todo diferente: cuantos habiéndonos amado nos precedieron esperan con alegría el vernos aparecer entre ellos. Y con más amor que nadie, nos espera nuestro Padre celestial, y nuestra Madre la Virgen, y Jesús nuestro Redentor,

rodeados de la gran familia de la Iglesia ya triunfante, entre los que no faltarán nuestros padres, antepasados, hermanos, amigos —todos tenemos muchos más afectos en la vida futura que los que podamos dejar en ésta—. Y cuando los que aquí quedan dicen: ha muerto; los que allí nos esperan se alegran de vernos nacidos; todos dirán con alegría: al fin ha nacido.

Y especialmente sentirá esa alegría el que consideramos aquí muerto: ha cambiado de morada, de ambiente vital: antes lo era el mundo y universo visible; ahora lo es para él el mismo Dios, luz inaccesible, ante la cual son tiniebla todas las luces creadas a las que nuestros ojos son sensibles; Dios que en su infinitud supera en inmensidad al universo visible mucho más de lo que este universo supera al claustro materno; sentirá que ha salido de una cárcel, y que sólo ahora goza la vida verdadera: ha pasado de muerte a vida.

Por eso el cristiano no ha de temer a la muerte, sino más bien desearla. Los dolores que pasará al morir son los mismos que ya soportó al nacer; y puede incluso alcanzar a desvelar un poco la transformación de vida a que la muerte le conduce mirando la transformación natural que obró su nacimiento cuando niño.

El dolor y sufrimiento entrañado en esos nacimientos —muerte es natural: lo lleva consigo el despojo de todo lo anterior que presupone el paso a una nueva vida. Pero de hecho son consecuencia del pecado original, ya que si éste no hubiera tenido lugar Dios nos los hubiera evitado de modo preternatural.

Con relación al nacimiento, así aparece claro con respecto al dolor de la madre en Gén., 3,16, donde se la castiga a dar a luz los hijos con dolor; mas si ella no hubiera sufrido de no haber pecado, es consecuente que tampoco los hijos que tuviera sufrirían al nacer: el sufrimiento no se daba en el estado de justicia original.

Respecto a la muerte, tampoco hubiera existido sin el

pecado (Gén., 2,17; 3,19), aunque sí hubiera existido nacimiento a la vida eterna y gloriosa en Dios: seríamos supervestidos de la inmortalidad, pero sin ser despojados o expoliados (2.ª Cor., 5,4). Es precisamente ese despojo lo que constituye la cara o aspecto de muerte que entraña todo nacimiento: no el despojo como tal, sino el despojo *antes* de recibir la vida más plena que ha de sustituir lo que se pierde: es ese *antes* lo que hace tal pérdida angustiosa.

El despojo hubiera existido aún en el paraíso: para ir el hombre a vivir con Dios tendría que dejar la vida terrena, separarse de cuantos amaba en la tierra y por quienes era amado, dejar el medio sensible de este universo en que hasta entonces desarrollara su actividad vital. Pero se despojaría de todo esto atraido por la contemplación y experiencia de la vida eterna en Dios hacia el que iba, arrastrado por un amor que le llenaba, no forzado como ahora por la necesidad y sin ver o experimentar a donde se dirige. Tampoco el niño sufriría al nacer si *antes* conociera y como viera la vida que le espera ya nacido: él mismo nacería entonces de propia iniciativa, y no forzado.

Si me piden cien pesetas diciéndome que *más tarde* me darán mil a cambio, me cuesta desprenderme de ellas; pero si sacan el billete de mil y me lo enseñan, y mano a mano me lo cambian por el de cien, no tendré pena alguna en desprenderme de éste.

Mas ahora nuestro despojo es sin cambio: he de dejarlo todo *antes* de recibir nada, antes de contemplar lo que voy a recibir, que sólo tras el despojo se me dará, sólo entonces lo contemplaré, aunque ciertamente en el mismo momento del despojo me conforte la fe y la esperanza; pero no tengo experiencia y como sabor del objeto de ellas, y así queda el dolor y la agonía del despojo.

Si esta agonía es intensa, es también breve: no más despojados de la vida terrena, poseeremos la eterna. Aunque hay elementos despojados que tardarán más en devolvérsenos transformados y mejorados: tal el cuerpo corruptible

que dejamos, que no recibiremos glorioso e incorruptible hasta el día de la resurrección.

Mas el dolor no es sin consuelo. Ya hemos hablado de la fe y esperanza que lo endulzan: fe y esperanza de lo que vamos en seguida a recibir a cambio de nuestro despojo.

Pero el dolor casi se convierte en alegría cuando se piensa en su finalidad. Habiéndonos Cristo redimido sobreabundantemente, reparó con creces el pecado original y todas sus consecuencias. Así los dolores de la muerte —y lo mismo vale de los del nacimiento—, ya no son castigo del pecado original, sino que se nos han dejado para hacernos semejantes a Cristo que por nosotros padeció y murió: «seremos con El glorificados, si con El padecemos» (Rom., 8,7).

Así el cristiano sabe en su agonía y en el dolor de su despojo que precisamente en ella se está haciendo su transformación en Cristo, se le está dando la última mano para prepararle a su glorificación; y que esa glorificación es mucho más plena que si Adán no pecara, porque se hace por la identificación a Cristo, por la incorporación a El como miembro, con lo que participa de su glorificación, siendo su gozo el mismo gozo de su Señor, su vida la misma vida de Cristo, que es la Vida, con la que, precisamente al morir y en el morir, se conforma.

Ya entrados en la vida, el dolor pasado lo tendremos por nada: «como nada son los sufrimientos de esta vida con relación a la gloria futura que se revelará en nosotros» (Rom., 8,18). Su mismo recuerdo se desvanecerá como un sueño: «La mujer cuando da a luz tiene tristeza, porque llegó su hora; mas luego que ha dado a luz ya no se acuerda de su angustia a causa del gozo que recibe de haber dado un hombre al mundo; así vosotros estáis ahora tristes, pero de nuevo os veré, y se alegrará vuestro corazón, y ya nadie arrebatará vuestro gozo» (Ju., 16,21-22). La madre olvida su dolor de parto; lo mismo el niño los de su nacimiento.

Nosotros padecemos congoja (Ju., 16,33) mientras vivimos en el mundo una vida que en realidad es muerte con-

tinuada; y esa congoja culmina en la muerte por la que nacemos a Jesús; pero a esa congoja sucederá una alegría tal que nos hará olvidar todo sufrimiento anterior.

La tierra parece grande a los que vivimos en ella; mas para quien partiendo de ella se adentrase en los espacios siderales, se empequeñecería cada vez más: primero sería una esfera, luego una bola, después un simple punto resplandeciente, finalmente nada. Así lo que en la tierra nos sucede nos parece importante; pero nacidos a la eternidad, y a medida que nos adentremos en ella, toda la vida presente nos parecerá un instante indivisible; y lo que más nos maravillará es que ese instante haya sido suficiente para merecernos el peso de eterna gloria en que nos hallemos sumergidos: todo dolor será olvidado, anegado en el gozo de Dios.

Entonces comprenderemos que la muerte no existe, que no ha existido nunca; que lo que ahora llamamos muerte es realmente nacimiento, y el nacimiento más maravilloso que jamás la creatura pudiera imaginar; entonces entenderemos que lo que ahora llamamos muerte es un regalo y preciosísimo don del amor divino, no una manifestación de su justicia.

Y nuestro canto de alabanza y de gracias por el beneficio de ese nacimiento será eterno, porque a él deberemos haber entrado en el gozo del Señor, el que la vida de Dios mismo sea nuestra Vida (1).

1. Los textos de la Escritura que confirman lo dicho en este apartado se explican brevemente en MADRE DE DIOS Y MADRE NUESTRA, lib. II, cap. 6, nú. 5 (pp. 234-237), y ya con toda amplitud en MADRE CELESTE, cap. 10, nos. 6 y 7 (pp. 269-276), adonde nos permitimos remitir al lector, para que compruebe por sí mismo lo que la fe nos dice acerca de la no existencia de la muerte para los que creen en Cristo. En LA PASION DE LA IGLESIA, cap. 17 (pp, 165-179), se trata también el tema, casi lo mismo que aquí, pero añadiendo los diversos modos de nacimiento a través de la muerte, con las consecuencias que respecto a la vida futura implican (nacimiento normal; nacimiento de los aún no del todo formados, que han de pasar a formarse en la incubadora del purgatorio; nacimiento por operación cesárea en el martirio; nacimiento en fin de los que nacen ya muertos, por carecer de gracia santificante, vida del alma, y cuyo destino es la muerte eterna).

6. Maravilla y plenitud de la vida divina a que el que cree en Cristo nace por la muerte

El contenido de este apartado sólo lo indicaremos, por haberlo tratado después ampliamente en otros lugares.

En primer lugar, bien que la muerte nos separa experimentalmente a nosotros de los que han nacido a la vida eterna, no los separa a ellos de nosotros, antes nos están mucho más presentes y actuantes que cuando entre nosotros vivían su vida mortal: por su participación de la vida divina, por su ser verdaderamente miembros ya perfectos de Cristo, por su ser hijos de María: así participan de la presencia y acción de Dios, de Cristo en cuanto hombre, y de la Virgen María sobre los viadores.

Esa presencia activa de los muertos y el modo de ella la explicamos en LA VIRGEN Y EL CORAZON DE JESUS, cap. II, nos. 15 y 16 (pp. 253-266). Y de su acción sobre los viadores con la que completan la obra que en este mundo dejaron inacabada, así como de la extensión de esa acción, hablamos en MADRE CELESTE, cap. 11, nos., 1-6 (pp. 301-312).

Y de la plenitud de vida que reciben, no limitada ni siquiera en el aspecto sensitivo, hablamos en MADRE CELESTE, cap. 10, nos., 8-18 (pp. 276-300), mostrando su inmediata resurrección virtual, por ser suyo y servirse como de suyo del Cuerpo resucitado de Cristo (nos. 11-14, pp. 280-292), y sugiriendo a la vez lo que les añade la resurrección final por ser resurrección de Cristo en ellos (*ib.*, nos., 15-18, pp. 292-300).

Finalmente: en MADRE CELESTE, cap. 11, nos. 7-13, in-

sinuamos la inefable plenitud de vida en la visión divina, que sólo cuando la alcancemos podrá ser por nosotros comprendida (pp. 312-334).

Basten aquí estas sugerencias —que el lector podrá ver desarrolladas en los lugares citados—, para hacernos entender cuán verdaderamente lo que llamamos muerte es, para el que cree en Jesús, verdadero nacimiento a una vida incomparablemente más plena y maravillosa de cuanto pudiéramos imaginar o desear.

Capítulo VI

LA POBREZA Y LA SALVACION

1. La pobreza, don del amor divino y medio de salvación

Es la pobreza otro de los males contra los que más protestan los hombres y que más difícilmente sobrellevan. Y es también uno de los favores más preciados del amor divino; tanto, que a su misma Madre quiso pobre, y en la pobreza quiso vivir El mismo, mientras estuvo entre los hombres, hecho Hombre.

Jesús nos dice que es muy difícil entre un rico en el reino de los cielos. Tan difícil como el que un camello pase por el agujero de una aguja: sólo *adelgazando* hasta convertirse en hilo, podrá pasar, y sólo *adelgazando* podrá entrar el rico en el reino de los cielos, es decir, dejando todas sus riquezas, desposeyéndose de ellas, ya de hecho, ya por el afecto. Lo último no es fácil, si uno mantiene *de hecho* sus riquezas, habiendo tantas necesidades que remediar. No nos atrevemos a decir que sea imposible —para Dios nada hay imposible—, pero sí sumamente difícil.

Dios facilita la pobreza a todos, quitándoles de hecho todo a todos en el momento de la muerte; pero el que ha puesto en la riqueza todo su afecto en vida, fácilmente se desespera y rebela contra Dios al llegar la hora del despojo.

Por eso Dios suele prepararnos *en vida*, quitándonosla ya durante ella; y esa es una de sus grandes misericordias.

2. La riqueza hace dificil el salvarse porque nos aparta de Dios

¿Por qué el rico tan difícilmente se salva?

La respuesta es sencilla: Aquel a quien nada le falta no echa de menos a Dios, no siente necesidad de Dios, y así nada le pide: no ora, y sin la oración es imposible salvarse.

Acostúmbrase también a creer que se basta a sí mismo, y crece así en el orgullo, haciéndosele imposible luego el aceptar que lo tiene que deber todo a Dios.

La riqueza es la escuela de la soberbia, a la que ayuda el honor y la adulación de que la riqueza se ve siempre rodeada. Y la soberbia es camino seguro del infierno, el único camino, la carretera real.

Bellamente expresa San Ignacio esta trabazón íntima entre riquezas, soberbia y condenación en sus Ejercicios Espirituales, al exponer el tercer punto de la meditación de las dos banderas: «Considera el sermón que les hace (Satanás), y cómo les amonesta para echar redes y cadenas; que primero haya de tentar de codicia de riquezas, como suele, *ut in pluribus*, para que más fácilmente vengan a vano honor del mundo, y después a crecida soberbia, de manera que el primer escalón sea de riquezas, el segundo de honor, el tercero de soberbia; y de estos tres escalones induce a todos los otros vicios».

Añádase a esto la dureza de corazón en que suele caer el rico. No sintiendo él su miseria y su desgracia, se hace incapaz de comprender, y sobre todo de compadecer, la necesidad ajena, incurriendo así en la terrible sentencia: «Juicio sin misericordia a quien no tuvo compasión de los demás» (Jac., 2,13; cf., Mt., 5,7).

El origen de este juicio no es precisa y formalmente el no haber tenido misericordia de los demás, sino el no haberla pedido él a Dios.

En efecto, el rico que ora, ora porque siente la necesidad de Dios, porque ve su propia miseria en su riqueza, y desea que Dios le libere de ella, y así obtiene lo que pide. Pero si de verdad siente su miseria e implora de Dios el remedio, por el mismo hecho se hace capaz de sentir las necesidades ajenas, simpatiza con ellas, y las remedia en cuanto puede, como quiere que Dios remedie las suyas.

Por eso, el rico que no ejerce la caridad con el corazón lleno de amor y compasión, manifiesta con eso mismo que no tiene oración, que no siente su miseria ni la necesidad que de Dios tiene, y es por esto por lo que se condena.

Toda la ley divina se condensa en dos amores: amor a Dios, y amor al prójimo; y esos dos amores los mata el orgullo, el amor propio desmedido, el querer bastarse a sí mismo, vivir para sí mismo, sin depender de nadie, sin ordenarse a nadie. En la medida que ese orgullo disminuye, crece el amor a Dios y al prójimo; y en la medida que crece y se desarrolla, se extinguen esos dos amores que embellecen la presente vida y llenan de flores y de perfume el universo.

Así la falta de caridad es vía segura para condenarse, porque no es más que la manifestación externa del orgullo oculto. Y la compasión, la ternura, el amor, es vía de salvación, porque mana de la fuente de la humildad del alma que conoce su propia miseria y ansía de Dios su remedio.

De ahí que el motivo básico por el cual la riqueza nos lleva a condenarnos es el que nos impide sentir la necesidad de Dios; porque nada faltándonos en ella, fácilmente dejamos de darnos cuenta de nuestra miseria e indigencia radicales. Y esto es lo que lleva al rico a la dureza de corazón para con el prójimo, haciéndole incapaz de comprender y compadecer la miseria y desgracia ajenas.

A todos, ricos y pobres, trata Dios con amor exquisito;

a todos invitará con su don en la hora de su gracia; a todos se ofrecerá en el momento de la muerte, ya que por todos murió, y a todos quiere salvar. Si uno o muchos ricos se pierden, no será por falta del amor divino hacia ellos, sino porque «¡Cuán difícil es que un rico entre en el reino de los cielos!» (Mc., 10,24).

A ellos se dirigen las palabras del Apóstol Santiago: «Ahora, pues, vosotros los ricos, llorad dando alaridos por las desventuras que están para sobrevenir. Vuestra riqueza se ha podrido, y vuestros vestidos se han apolillado; vuestro oro y vuestra plata se han enmohecido, y su moho servirá de testimonio contra vosotros y devorará vuestras carnes como fuego. Atesorásteis para los días postrimeros... regaladamente vestísteis sobre la tierra y os dísteis a placeres, cebásteis vuestros corazones para el día de la matanza» (Jac., 5,1-3.5).

Palabras duras, frases amargas para el rico; pero ellas encierran su medicina, le señalan el modo de salvarse. No olvide que si Dios le amenaza, es *porque* quiere salvarlo, y *para que* haciendo caso de esa amenaza se salve.

Aquel rico se salvará que, en medio de su abundancia, piense en su pobreza y desventura futura, y sienta *ya ahora,* de presente, su miseria, y llore y tenga pena de verse rico, y procure, no engordar más y más para el día de la matanza acrecentando sus riquezas, sino adelgazar disminuyéndolas cuanto pueda mediante obras de caridad.

Sólo así se hará acreedor a las promesas divinas: «Bienaventurados los que lloran, porque serán consolados» (Mt., 5,5), «Dichosos los misericordiosos, porque ellos obtendrán misericordia» (Mt., 5,7).

Pero, ¿Cuántos ricos hay que se comporten así? Por eso: «Cuán difícil es que un rico entre en el reino de los cielos» (Mc., 10,24).

3. Todos los pobres se salvan

Tan difícil como es que un rico se salve, tanto y más lo es que un pobre se condene. Tanto que casi nos atrevemos a decir que es imposible. Y esto, no sólo por el dicho popular de que nadie pasa dos infiernos —uno aquí y otro en la vida futura—, sino también, y sobre todo, por motivos de fe.

En primer lugar, la Escritura, que tantas amenazas contiene contra los ricos, en ninguna parte, que sepamos, amenaza al pobre con la condenación. Cosa tanto más de admirar cuanto la pobreza incluye motivos y ocasiones *muy especiales* de pecado, como es el descontento, la desesperación, y aún el maldecir a Dios. Cosas todas, por desgracia, harto frecuentes entre los pobres (cf. Prov., 30,8 ss.). Esto lo sabían bien los autores sagrados, y por eso exhortan al pobre a la paciencia; pero a pesar de ello nunca le insinúan que esté en un estado desfavorable para salvarse, ni aún el que corra peligro de condenación.

Partimos del supuesto de que «queriendo Dios que todos los hombres se salven» (1.ª Tim., 2,4) desea igualmente la salvación de los ricos que la de los pobres, y la de los pobres que la de los ricos. Si a éstos les previene del peligro que corren, es porque quiere salvarlos. Mas si igualmente el pobre corriera peligro de condenarse, amándolo Dios no menos que al rico, le hubiera igualmente avisado de ello para prevenirlo. Si, pues, no le amenaza nunca con el peligro de condenarse, es que realmente no lo tiene.

Jesús jamás dijo: «Ay de vosotros, pobres, porque después de haber pasado una vida miserable será difícil que os salvéis, por no haber llevado con resignación alegre vuestra pobreza: tras las privaciones de este mundo, os espera el fuego eterno». Y si Jesús no lo dijo, e incluso son inimaginables tales palabras en su boca, menos lo podremos decir nosotros.

En segundo lugar, si es cierto que se promete en San Mateo el reino de los cielos a los «pobres de espíritu»

(Mt., 5,3) —pobreza de espíritu de la que se han dado múltiples interpretaciones que al presente no nos interesan—, no lo es menos que en San Lucas el reino de los cielos es de los pobres reales o efectivos (Lc., 6,20, que se contrapone a los ricos reales de Lc., 6,24), y a los pobres efectivos miran las bienaventuranzas en San Lucas: «Dichosos los pobres, porque vuestro es el reino de Dios; dichosos cuantos ahora pasáis hambre, porque seréis saciados; dichosos cuantos ahora lloráis, porque reiréis... Ay de vosotros ricos, porque tenéis vuestro consuelo; ay de vosotros, cuantos tenéis hartura, porque pasaréis hambre; ay de vosotros, los que reís ahora, porque gemiréis y lloraréis» (Lc., 6,20-21.24.25).

Y en la parábola del mayordomo inicuo son también los pobres *efectivos* quienes reciben en *sus* eternas mansiones a quienes materialmente los socorrieron (Lc., 16,19). Así el reino de los cielos será de los pobres de espíritu; pero también lo es de los pobres simplemente, de los pobres efectivos, hasta el punto de que tienen poder de admitir en ese reino a cuantos ellos quieran.

«Los pobres son evangelizados» (Mt., 11,5; Lc., 7,22): esa es la característica del Evangelio, traer la buena nueva a los pobres. Buena nueva que no puede ser otra que el anuncio de su salvación segura, pues la predicación se da a todos igualmente, y, de ordinario, llega más a los ricos que a los pobres.

Por eso consigna el Salmo como un hecho: «El pobre y el necesitado alabarán tu nombre» (Sal., 73,21), porque el Señor «se ha convertido en refugio para el pobre» (Sal. 9,10), y Cristo «perdonará al pobre y al desgraciado, y las almas de los pobres El las salvará» (Sal., 71,73), porque «al final de la vida no olvidará Dios a los pobres» (Sal., 9,19) «y su súplica no la despreciará» (Sal., 9,19). Por eso las mismas bienaventuranzas, tanto en Mt. como en Lc., son un canto a la dicha salvadora del sufrimiento, del dolor, de la penuria, de todo lo que el mundo aborrece, de todo lo que siempre acompaña a la pobreza real.

Los textos análogos podrían multiplicarse: todos anuncian la buena nueva al pobre, es decir, le aseguran que acabará siendo liberado para siempre de su pobreza, no en este mundo —Jesús jamás fue un promotor social, y aseguró que los pobres los tendríamos siempre entre nosotros—, sino en la posesión del reino celeste, salvándose gracias a su pobreza. En cambio no se encontrará texto alguno que los amenace con la condenación, a pesar de que los pobres son inmensa mayoría, mientras a los ricos, que son exigua minoría, se les conmina con ella tantas veces.

En tercer lugar, está el espíritu de compasión y de misericordia del Corazón de Jesús hacia los pobres, la gente humilde, los afligidos, los necesitados, que se palpa en todo el Evangelio. Como el amor de Jesús es igual a los ricos que a los pobres, debe concluirse que esa especial misericordia del Corazón de Jesús nos está indicando la *especial receptividad* que de esa misericordia y ternura se da en los pobres.

Y no se diga que es la especial miseria del pobre la que atrae esa misericordia, porque la verdadera miseria del hombre, la que más entristece al Corazón de Jesús, es la que induce a condenarse, es la de los ricos. Lo que pasa, pues, es que ellos son menos capaces de recibir la misericordia.

Jesús mismo no considera a la pobreza una miseria, sino un bien, una dicha: por eso la aconseja y exhorta a ella, porque lleva al cielo: tiene en sí una especial virtud para llevar a Dios las almas, para inducirlas a recurrir a El. Por eso no vino a mejorar la situación material del pobre; vino a hacerle feliz, anunciándole que esa pobreza que tan mala creíamos aseguraba su salvación: esa es la buena nueva que consuela al pobre y le hace sentir alegría en su pobreza.

Finalmente, lo mismo parece asegurarnos la providencia divina amorosa y justa. Nadie hay tan malo que no haga ningún bien; nadie tan bueno que no haga ningún mal. Mas

Dios no deja de premiar obra buena alguna, aunque sea hecha por los malos; ni deja de sancionar obra alguna mala, aun hecha por los buenos. Según San Agustín, la economía divina es tal que cuando la obra buena no merece premio eterno, Dios la recompensa con premio temporal en este mundo; y cuando la obra mala es tal que, o no merece el castigo eterno, o cuando menos no le está *de hecho* reservado, —cosa que sabe perfectamente la presciencia divina—, Dios la suele castigar temporalmente en este mundo, sin prejuicio de que lo que le falte a ese castigo sea completado luego en el purgatorio.

De donde se sigue que si Dios previera que un pobre o desgraciado en este mundo se iba después a condenar, le daría aquí la felicidad terrena y los bienes temporales que habían de ser premio a sus pocas obras buenas, o, lo que es lo mismo, *dejaría de ser pobre.* E igualmente, si previera que un rico se iba a salvar, cuidaría de sancionar ya aquí sus infidelidades, ya sea quitándole los bienes y sumergiéndole en privaciones, ya sea mezclando con esos bienes una buena dosis de cruz que le hiciese *sentir su miseria.*

De ahí que si uno se siente pobre, desgraciado y afligido, es indicio seguro de que se va a salvar. Y es, por el contrario, indicio cuando menos muy probable de que uno se va a condenar, el sentirse demasiado bien, demasiado feliz en este mundo. Y ése es sin duda el fundamento teológico del dicho popular: «Nadie pasa dos infiernos».

Supuesta, pues, esa salvación del pobre, veamos ahora cómo su pobreza le conduce a salvarse.

4. Del por qué la pobreza salva al pobre

Hemos visto repetidas veces que lo que en definitiva impide la salvación es *el no querer recibir* el don de Dios, no querer deber a nadie su felicidad: el querer bastarse a sí mismo sin necesidad de nadie.

Tal disposición de orgullo se hace prácticamente imposible en la pobreza. El pobre siente de continuo su necesidad, y desea ser libre de ella; y ese deseo, tanto más fuerte y eficaz cuanto tal vez es en él menos consciente, obrará la aceptación de esa misma felicidad cuando Dios se la ofrezca envuelta en un amor y delicadeza infinitos.

Es verdad que muchas veces su misma necesidad le lleva hasta a maldecir a Dios; pero esa maldición, lejos de extinguir en él el deseo de recibir de Dios su felicidad, más bien es un efecto de ese deseo, que él cree, en su ignorancia, desatendido. En realidad, aun en su desesperación, sigue latente, pero pujante, el deseo de recibir de Dios su dicha. Y aun en el caso de que no conozca a Dios, ansía su dicha y su liberación, venga de donde venga: esto explica que en tiempos de tribulación colectiva siempre hayan surgido falsos profetas. Ahora bien, cuando a última hora Dios se le manifieste, y con infinito amor le ofrezca la dicha, esa ansia de recibir la felicidad *venga de donde venga* le hará aceptarla de Dios con tanto mayor gozo cuanto más perfecta ve esa felicidad, y con mayor amor ve que se le ofrece.

Podría objetarse a esto la experiencia cotidiana, a saber, que no pocos pobres y abandonados son sumamente reacios a aceptar a Dios, a someterse a la creencia cristiana. Mas esa aversión al cristianismo —tan contraria a la sumisión con que la abrazaron en los primeros tiempos, cuando el escándalo de los ricos *malos cristianos* aun no los alejaba de él—, es más aparente que real: resisten a Cristo porque no lo conocen: *no ven su amor,* y por eso no creen en él. Y no lo ven porque los cristianos que habían de darles a conocer ese amor no lo hacen muchas veces brillar en sí mismos. No les bastan palabras; quieren realidades, precisamente porque realmente quieren la felicidad. Y como esas realidades no se les presentan, siguen deseando la felicidad y el remedio, venga de donde venga; pero ignoran que entrambas cosas les han de venir de Dios, y por eso *aun no lo aceptan.*

En cambio es un hecho, observado por nosotros y por otros, que no hay apostolado más eficaz que el que se hace con los pobres, si ese apostolado va envuelto en un verdadero amor de caridad. Basta que esos pobres se sientan verdadera y sinceramente amados —lo que no es muy frecuente— para que muestren una docilidad pasmosa. Y esto a despecho de que ese amor sea impotente para remediar sus miserias, mientras *vean claramente* que esa falta de remedio proviene, no de escasez o tibieza en el amor, sino de verdadera impotencia; cosa no siempre fácil de hacerles conocer, y que explica el que a veces hasta el apostolado hecho con verdadero amor resulte aparentemente ineficaz, porque nuestro amor *no les ha convencido todavía,* y así, aunque sea verdadero, ellos no acaban de creerlo tal.

Pero en la última hora verán con claridad absoluta, no sólo la verdad del amor de Cristo hacia ellos, sino también su intensidad y su eficacia: entonces, todas sus tendencias latentes les impulsarán a Cristo, a entregarse a El, a confiarse a El, y serán salvos. Todas sus angustias anteriores, todos sus suspiros e inquietudes, todas sus ansias de justicia y bienes, habrán sido para ellos verdadera oración, porque eran deseo de recibir un bien, que a la hora de la muerte se transformará en deseo de recibirlo de Dios.

Era este querer recibirlo *de Dios* el elemento que les faltaba para ser oración; pero al adquirirlo en la hora de la muerte, toda su vida anterior, aunque en ella casi nunca pensaran en Dios, se transforma, por lo que mira a su eficacia, en una oración constante y continua; abrirán su boca a Dios según la intensidad de su deseo, y en conformidad los llenará Dios. La intensidad del deseo la dan todas las ansias precedentes; el que ese deseo sea de Dios se lo dará la iluminación de última hora, que les hará ver en Dios, y solo en Dios, cuanto ellos hasta entonces habían inútilmente deseado.

Por donde se ve lo fácil que es la oración continua, recomendada por el Señor. Quien de continuo siente su necesidad y desea su remedio, por el mismo hecho ora de continuo, aunque esa oración aun no sea de presente verdadera, por no dirigirse a Dios; pero como llegará a serlo, según acabamos de ver, ya podemos decir, colocados en la hora de la muerte, que tal alma ha orado de continuo. Y si la oración es lo que salva al alma, y el sentir su miseria es lo que engendra la oración, cuanto uno más de continuo la sienta, más orará, y más fácilmente se salvará.

De ahí la bendición al dolor, al sufrimiento, a la cruz, de que está lleno el Nuevo Testamento.

5. Riquezas de maldición

Mas esto nos lleva a plantear una última dificultad: Si todos los pobres se salvan, y es tan sumamente difícil que se salve un rico, ¿por qué Dios, que tan sinceramente desea la salvación de todos, permite o hace que haya ricos en el mundo?

El por qué de esa providencia divina lo creemos doble: uno de bendición, otro de maldición. Comenzaremos por el último.

Dijimos que todos los pobres se salvan *de hecho,* y alegamos los motivos de esa creencia, a la vez que indicamos la vía por la que esa salvación se obtiene; pero no dijimos que en absoluto fuera imposible que un pobre se condenase. Esa vía de salvación que hemos descrito resulta verdaderamente eficaz *en un supuesto*: en el supuesto de que el deseo de felicidad que anida en el corazón de todo pobre y afligido, deseo que se acrecienta y exaspera por las mismas necesidades en que se ve, sea mayor que su orgullo.

Mas si el orgullo es mayor que su deseo de ser feliz; si prefiere ser eternamente desgraciado a tener que deber a otro, es decir, a Dios, su felicidad, en ese caso la vía de la pobreza resulta ineficaz para salvarle: renunciará al final a Dios por orgullo perfecto, porque es mayor su amor a la

propia independencia, a la autosuficiencia, que su amor a la felicidad. El amor divino en que esa felicidad se le presenta envuelto nada le moverá, porque el orgullo es por esencia egolatría, egoísmo puro, y por lo tanto insensible al amor. Tales casos podrán parecer raros. Pero que se den, y más fácilmente de lo que pensamos, aparece claro por lo que repetidas veces hemos dicho al tratar del orgullo y del amor a nuestra libertad, y es clarísimo con sólo recordar el pecado de los ángeles.

Tal pobre, evidentemente, se condenaría. Pero no se condenará *de hecho* habiendo sido pobre, porque, según dijimos al exponer los motivos por los que creemos que se salva todo pobre, Dios, conociendo en su presciencia, o mejor, en su superciencia que todo lo ve presente, este final lamentable, le hará rico y feliz en este mundo, para premiarle temporalmente lo poco naturalmente bueno que en vida haya hecho.

Y este es el primer origen de la riqueza, que llamaríamos riqueza de maldición, y, a los que la poseen, ricos malditos. Su sello y característica es el orgullo, despotismo y dureza que los domina: «Dios los engorda para el día de la matanza», en expresión cruda del Apóstol Santiago (Jac. 5,5).

Pero téngase en cuenta que no los engorda Dios porque El los destine a la matanza; sino que porque sabe que ellos mismos se destinan a la matanza por su orgullo, por eso los engorda. Y así, ese engorde, esa riqueza, aunque son en sí señal y prenda de maldición, son de parte de Dios verdadero beneficio, clemencia y misericordia, con que quiere premiarles lo poco bueno que hicieron, con que quiere participen sus riquezas divinas en el tiempo, ya que ellos no quieren participarlas en la eternidad. La maldición no la causa Dios, sino la mala libertad creada y el orgullo que la domina. Y de esa maldición, cuya fuente es la creatura, proviene el engorde, como un pequeño bien de compensación, cuya fuente es Dios, todo bondad y amor.

Que entre los ricos sean los malditos los más numerosos, aparece claro por las amenazas que a su salvación hace la Escritura. Son éstos, en efecto, los ricos que se condenan.

Y si es tan difícil que un rico se salve, no queda más remedio que decir que son relativamente raros los ricos que no pertenezcan a esta clase.

6. Riquezas de bendición

Mas, aunque raros, también hay ricos benditos, y riquezas de bendición.

Y tales ricos los creemos ordinariamente mejores que los pobres. No porque sean ricos, sino porque Dios pudo darles las riquezas porque ellos, o ya eran, o al menos Dios preveía habían de ser humildes en grado tal que aun en la riqueza permanecieran en la humildad. Dios los halló siervos fieles y probados, y los constituyó en mayordomos de su casa, administradores de sus bienes, que den a su debido tiempo el pan y sustento cotidiano a los hijos de Dios (Mt. 24,45).

Vimos que la vía ordinariamente más eficaz de salvación es la pobreza. Pero Dios, que es Padre amantísimo, no quiere afligir a sus hijos más de lo que para salvarse necesiten. De ahí que les socorra en sus necesidades, una vez que ellos ya han sentido su miseria, y se obtuvo así el fruto de la humildad y la oración. Este socorro no puede ser definitivo y permanente, haciéndoles ricos, ya que así dejarían de sentir su necesidad, y no ejercitarían ya más la humildad y dependencia que tanto necesitan para salvarse. De ahí que ha de ser transitorio, repetido innúmeras veces según la necesidad en cada momento experimentada. Por eso nos enseñó a pedir: «El pan nuestro de cada día, dánosle hoy.»

Como instrumentos visibles de este su divino socorro escoge Dios a los ricos de bendición. Los escoge precisamente, si no los más humildes —no se olvide que la Virgen

María, San José, y el mismo Jesús fueron pobres efectivos, como lo fueron también los apóstoles—, sí entre los más humildes, entre los que sabe se considerarán siempre, no como dueños de los bienes que Dios les confía, sino como meros *administradores suyos*, que usarán de todo lo recibido en conformidad con los deseos del Corazón de Jesús que se lo dio.

Para mantenerlos en esa dependencia humilde, Dios, aunque los colme de riquezas, los aflige de mil modos y les hace sentir el peso de la cruz, para que sigan sintiendo su necesidad y miseria, y mantengan su oración y su dependencia de Dios, y sepan compadecerse de las miserias temporales ajenas, sintiendo en sí otras mucho mayores y más dolorosas de orden espiritual, cuyo remedio sólo de Dios esperan.

Abundantes en bienes temporales, ni los gozan, ni se atreven a gozarlos, pues saben no son suyos, sino de Dios. Tan sólo les sirven para hacer gozar a los demás, para enjugar lágrimas y remediar necesidades. En cuanto a las suyas propias, las ponen en manos de Dios, y de Dios sólo esperan el remedio, del Dios que un día enjugará también todas sus lágrimas con cariño infinitamente más tierno que el que ellos usaron para enjugar las ajenas (Apoc. 7,17; 21,4).

Tales ricos son los verdaderos pobres de espíritu: suyo es ya de presente el reino de los cielos, ya que Dios todo lo pone en sus manos. Tales fueron los santos que sin disponer nunca de un céntimo para uso propio, emplearon millones en hacer el bien; como un Don Bosco, por cuyas manos pasaron cuarenta y cinco millones de liras —liras de aquel tiempo—, sin que ni una sola quedara detenida en ellas. Tales son también los verdaderos ricos, que guardan su riqueza sólo para hacer a los demás un mayor bien con ella, como la señora de Goenechea, que a lo largo de su vida dio en limosna unos cincuenta millones de pesetas —más del doble del capital con que Dios la enriqueciera inicialmente por herencia—, y no se desprendió de todo

de una vez, como ardientemente deseaba, porque sus directores la advirtieron que haría bien mucho mayor administrándolo en obras de caridad, que no dándolo de una vez.

Tales son también muchísima gente modesta, que se contenta con lo necesario para sí, y emplea todo lo demás en remediar necesidades ajenas.

7. Examen de los ricos

Que cada rico se pregunte si pertenece a los benditos o los malditos. La respuesta la hallará en seguida.

Cuanto más orgulloso y déspota sea, cuanto más duro de corazón, cuanto más egoísta, cuanto más use de las riquezas para sí y para su propio placer, olvidando a los demás, en una palabra *cuanto más goce* de sus riquezas, tanto más seguramente puede considerarse rico de maldición. Y a éste, si no quiere enmendar, sólo le daremos un consejo: Apresúrese a engordar para el día de la matanza, porque el tiempo del engorde es breve, y sería una lástima que la matanza no le encuentre suficientemente grasiento y bien cebado: que multiplique sus injusticias, sus despotismos, sus liviandades; que procure aprovecharse, y sentirse Dios, pues le queda poco tiempo y hay que aprovecharlo.

El consejo no es nuestro. Es el mismo Dios quien se lo da en el Apocalipsis: «El tiempo está cercano: el que obra la justicia, óbrela aún más; y el que se revuelca como cerdo en pocilga, que se cubra todavía más de inmundicia» (Apoc. 22,10.11). ¡Sería una lástima tener que matar a un cerdo flaco!

Por lo demás, el clamor de los pobres que desprecia le ayudará a engordar más prestamente, pues está haciendo fuerza a Dios para que reviente cuanto antes. Y en el día del reventón de su gordura no quedará de él más que un montón de estiércol y basura: el sepulcro se habrá abierto por no poder contener tanta inmundicia.

Por el contrario, cuanto un rico sea más humilde y compasivo, cuanto más sienta su miseria y pequeñez en medio de sus riquezas, cuanto menos use de éstas para sí, y más para los demás, cuanto menos goce él de ellas y más haga gozar de ellas a los necesitados, en una palabra, cuanto menos apego tenga a sus riquezas y más pena tenga de ser rico, tanto más seguro puede estar de ser rico de bendición. Los mismos pobres que así aman y socorren se negarían a entrar en el cielo si a ellos se les excluyese de él. Y como eso hemos visto que no puede ser, Dios mismo se las arreglará para que entren.

Entre esos dos extremos nítidos y claros, de pobreza de espíritu y de orgullo soberbio manifestado en la riqueza, quedan un sin fin de matices que señalan el camino de uno a otro —como hay también un sin fin de escalones entre la riqueza declarada y la pobreza total—.

Para los que están en esa zona intermedia vale el consejo, que los demás no lo necesitan. Y es que se esfuercen en ganar el extremo de la pobreza de espíritu; y no descansen, ni reposen, ni se den por satisfechos hasta conseguirla, no sea que, cejando en esa lucha, incurran en la maldición del Apocalipsis: «Ojalá fueras frío o caliente; mas por cuanto eres tibio, empezaré a vomitarte de mi boca» (Apoc. 3,16).

El rico que no tiende de continuo a la pobreza de espíritu acabará irremediablemente en el orgullo del espíritu. Mas el que de veras tendiere a esa pobreza, la logrará tarde o temprano, aunque sea a la hora de la muerte, pues de Dios alcanzaremos infaliblemente cuanto de bueno sinceramente deseemos.

8. La pobreza de espíritu

En general puede decirse que todos somos bastante más ricos de lo que pensamos. Tendemos a considerar como necesario a nuestro estado cuanto poseemos, juzgando sólo

ricos a quienes tienen más que nosotros. Y a medida que aumentan nuestras posesiones materiales, se ensancha también nuestro criterio acerca de lo que consideramos como verdaderamente necesario.

Siendo la pobreza vía de salvación en cuanto fomenta el sentimiento vivo de nuestra dependencia y el ansia de ser por otros liberados de ella, es evidente que la pobreza será tanto mayor cuanto más insuficiente sea para subvenirse a sí misma, cuanto más nos haga depender de otros. Y así sólo es del todo pobre quien en todo dependa de otros para su subsistencia. Tal es el caso de los niños pequeños con relación a sus padres, que por eso de ellos es el reino de los cielos. Tal es también el caso de la mayoría de los esclavos, el de aquellos que impedidos para ganarse el sustento, han de depender de la ayuda ajena, y aun el de aquellos que con su trabajo no llegan a poderse proveer de lo verdaderamente necesario para su sustento.

Respecto a la misma riqueza, dificultando la salvación en cuanto fomenta el orgullo, es evidente ha de atenderse más a la riqueza *comparativa* que a la *absoluta,* pues es aquella, mucho más que ésta, el terreno apropiado para el desarrollo del orgullo. Así hoy los económicamente débiles, como un simple obrero o un agricultor, gozan de más comodidades, e incluso muy probablemente comen y visten mejor, que los reyes y nobles medievales; pero eso no suele fomentar su orgullo al sentirse *relativamente* pobres y sin posibilidad de apetencias de poderío y dominio, que es lo que verdaderamente endiosa al hombre. La riqueza peligrosa no se puede así medir matemática o numéricamente, sino sólo comparativamente, lo cual hace difícil su estimación.

Por otra parte, no hay nadie, por rico que sea o parezca, que no dependa en alguna o muchas cosas de la libre cooperación ajena: precisamente por eso todos están dentro de la posibilidad de salvarse, y tanto más cuanto más se den cuenta de esta dependencia y la acepten como limitación propia de creatura.

Es así difícil, y no poco expuesto a error, el juzgar del relativo estado de pobreza en los casos concretos. Por lo mismo, todos debemos esforzarnos en la pobreza de espíritu, para asegurar nuestra salvación.

Y esa pobreza de espíritu creemos consiste fundamentalmente en no sentirse dueños de cosa alguna, sino considerarse en todo como simples administradores de los dones y bienes de Dios: entonces los usaremos, no según nuestro capricho o egoísta utilidad, sino según el beneplácito divino. Nada usaremos para nosotros por ser nuestro, pues no lo consideramos nuestro, sino de Dios: antes indistintamente lo usaremos en nuestra utilidad o en la ajena, según veamos agrada a Dios, Padre de todos. Y los bienes así poseídos y usados no fomentarán nunca el orgullo, sino la humildad, la adhesión a Dios, y el agradecimiento gozoso a la bondad divina.

Mucho más importante que la riqueza en bienes exteriores materiales, es la riqueza varia y distinta interna a los hombres mismos: su cuerpo con sus sentidos y salud; su alma con el entendimiento, la memoria y voluntad; su corazón con la riqueza afectiva que lo adorna.

Toda esa riqueza es don de Dios, y es tan varia que no hay ni dos hombres que la posean igual. Poco o nada hace el hombre para poseerla —aunque pueda hacer no poco a veces para perderla o disminuirla—, y en este sentido parece no habría de fomentar el orgullo.

Mas la experiencia nos dice que sí puede fomentarlo, y que muchas veces lo fomenta.

Hay quien se enorgullece de la hermosura de su cuerpo y de la acuidad y perfección de sus sentidos, e incluso se gloría de servirse de ellos para atraer a otros a su propio capricho y ejercer sobre ellos su dominio. Y aun más, no es infrecuente que, aunque su cuerpo sea evidentemente recibido, se considere dueño absoluto de él, de modo que pueda disponer de él como quiera y a su arbitrio, sin limitación alguna que no sea su propio placer y satisfacción.

También la inteligencia es recibida, así como su capacidad radical tan varia en los diferentes individuos. Pero sabido es cuán fácilmente el hombre se gloría de la excelencia de su inteligencia, considerándola como propia, y cuán terrible es el orgullo que acecha a los intelectuales —y a los no intelectuales—, que en ella se glorían.

Recibida es también la voluntad; pero igualmente engendra fácilmente el orgullo, sobre todo cuando destaca en tenacidad y fuerza; y fácilmente se abusa de ella para dominar a los demás, en vez de usarla para servir a los más débiles.

Recibida es igualmente la capacidad afectiva del corazón; mas cuán fácilmente tendemos a creer que podemos orientar nuestros afectos y amores al propio arbitrio o placer, sin reconocer sobre ellos dominio ajeno alguno.

Se habla mucho de la riqueza en bienes externos materiales. Pero olvidamos con frecuencia la principal riqueza del hombre: la de su cuerpo y la de su espíritu, que puede ser grande incluso en quienes carecen de bienes materiales. Y no obstante, su influjo en la generación posible de un orgullo que condene es mucho mayor que el influjo de la abundancia de bienes materiales.

Es más fácil olvidar que el hombre no es suyo, que el olvidar que los bienes materiales no son nuestros. Es más fácil sentirse mero administrador y no dueño de los bienes terrenos, que el sentirse mero administrador y no dueño del propio cuerpo y de la propia alma. Por eso el primero y principal mandamiento insiste exclusivamente en la sumisión de nuestro ser a Dios: «Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu mente, con todas tus fuerzas, con todo tu ser.»

Los bienes exteriores al hombre se pueden renunciar, no sólo afectivamente, sino efectivamente, convirtiéndose en pobre real o efectivo.

Los bienes inherentes al mismo hombre no pueden renunciarse efectivamente: no se puede mutilar o inutilizar

el propio cuerpo, o voluntariamente sumergirse en la idiotez o la abulía, provocando expresamente por medios artificiales la propia memez absoluta. Sería disponer a nuestro arbitrio de los bienes por Dios concedidos, y El lo tiene prohibido: nos los ha dado, no para que los destruyamos, sino para que usemos de ellos según su voluntad. Lo contrario precisamente de lo que acaece con los bienes materiales externos, cuya renuncia efectiva el mismo Jesús aconseja: «Si quieres ser perfecto, ve, vende cuanto tienes, dalo a los pobres, y ven y sígueme.»

La razón de esta diferencia es que nuestro ser, tal cual nos lo ha dado, lo quiere Dios para sí: y así hay que ordenarlo para que se proyecte a Dios, no destruirlo, lo que haría o imposible, o más imperfecta, esa proyección.

Para los bienes inherentes al hombre no queda así más posibilidad que la pobreza *afectiva.*

Esa pobreza afectiva constituye la humildad, que es la verdad. Consiste en no considerarnos dueños de nosotros mismos, sino simples administradores del don de nuestro ser, que de Dios recibimos: usando de todo nuestro ser no como dueños, sino como administradores; conformándonos en todo con la voluntad del verdadero Dueño, con la voluntad de Dios, que nos lo dio para que con él le sirviéramos y amáramos.

Es la práctica constante, en un esfuerzo tenso de continuo desprendimiento, del primer y principal mandamiento. Quien así lo hiciere es de verdad pobre de espíritu, tan pobre que ni siquiera su propio espíritu considera suyo. Y la salvación del tal es infalible: «Dichosos los pobres de espíritu, porque de ellos es el reino de los cielos.»

Pero la piedra de toque de esa sumisión total a Dios es nuestra ordenación al prójimo, a los hijos de Dios, que necesitan de nuestra ayuda.

Es muy poco ayudar al prójimo con los bienes materiales que poseamos. Hay también y aún más que ayudarle con toda la riqueza personal de nuestro ser.

Nadie hay tan pobre que no pueda ejercitar esa ayuda. Y esa ayuda personal del propio ser es mucho más eficaz y deleitable al prójimo que cuanto socorro pudiéramos ofrecerle de orden material. Cosa que, en nuestro egoísmo y orgullo, olvidamos demasiado fácilmente.

El verdadero humilde y pobre de espíritu, se olvida de sí mismo y de su propio bien, que del todo deja en manos de Dios, recordando las palabras del Señor: «Quien ama su alma, la perderá; mas quien por Mí la perdiere, la encontrará.»

¡Cuánto bien podemos hacer a los demás con nuestro cuerpo!

Una palabra de aliento, de aprecio, de simpatía, de consejo oportuno; una sonrisa de simpatía con que mostremos el agrado que nos causa la presencia ajena, ¡cómo conforta y eleva el corazón de los hijos de Dios al sentirse amados y apreciados! Una paciencia sin límites para escuchar las expansiones de los corazones atribulados, sin lamentarnos del tiempo que perdemos *para nosotros*, ¡cómo devuelve la paz al corazón triturado! Una mirada de aprecio, de benevolencia, de admiración, de cariño o simpatía, ¡cómo anega en dicha al que la recibe!

El pobre de espíritu se olvida de sí mismo, no quiere ser centro de las atenciones ajenas, sino proyectarse hacia los otros olvidado completamente de sí mismo, buscando la dicha ajena y no la propia, cuya satisfacción deja a Dios. Y siempre que las circunstancias lo pidan, tendrá gozo en ser boca del que no puede hablar, ojos del que no ve, oídos del sordo, manos del inválido, pies para quien no puede caminar, salud para el enfermo, desviviéndose por todos ellos.

Y si dispone de inteligencia destacada, no la usará para utilidad propia, sino para ayudar a los menos dotados, para aconsejarles, para resolverles sus problemas, para sacarles de sus apuros, sin mirar a la pérdida de tiempo que ello suponga para sus propios intereses, pues tampoco conside-

ra suyo el tiempo, sino mero don de Dios para servirle en sus hijos.

Y si destaca en fuerza y tenacidad de voluntad, tampoco soñará en usarla para dominar a otros, sino para servirles: ayudándoles a salir de su indecisión, resolviendo los problemas ante los que se amilanen, recurriendo contra las injusticias de las que los vea víctimas, comprendiéndolos y ayudándolos en sus debilidades e inconstancias.

Y si Dios le dotó de gran capacidad afectiva, la empleará, no para que se le den otros, sino para darse él a los otros, especialmente a los desheredados, a los marginados, a los sedientos de un amor que no encuentran, haciéndoles sentir en el afecto que él les prodiga el infinito amor y ternura con que Dios los ama.

Ese pobre de espíritu es otro Cristo que pasa por la tierra. Mejor, es el mismo Cristo, que en su corazón mora y desde él actúa, y desde él a todos invita: «Venid a Mí cuantos estáis agobiados, y ya no podéis más, y Yo os aliviaré, y hallaréis la paz para vuestras almas, porque mi yugo es suave, y mi carga ligera.»

Esa es la pobreza de espíritu que todos hemos de buscar; que todos estamos obligados a buscar, pues todos somos en muchos aspectos extraordinariamente ricos, como hijos de Dios. Aunque también en otros extremadamente pobres y limitados, no sólo como creaturas, sino también como hijos de Dios que nos estamos formando, pero aun no estamos formados ni desarrollados.

Pobreza de espíritu que han de procurar hasta los que se crean más desheredados, pues también ellos pueden hacer felices a quienes les aman y cuidan, por el simple hecho de mostrar agrado en ser cuidados, amados y protegidos, gozosos de que Dios les muestre su amor a través de sus hijos. Aunque de Dios todos simplemente recibimos, en las relaciones fraternas de los hijos de Dios todos dan y reciben, y tanto han de dar cuanto reciben, aunque diversa sea su donación y recepción.

Esa es la pobreza de espíritu que hemos de siempre procurar, y a la que incansablemente hemos de tender. Y esa es la pobreza de espíritu que asegura nuestra salvación, pues está escrito: «Bienaventurados los misericordiosos, porque ellos alcanzarán misericordia.»

Capítulo VIII

CONCUPISCENCIA, TENTACION DIABOLICA, PURIFICACIONES PASIVAS

1. La concupiscencia, beneficio del amor divino

Mal que socava ya directamente la misma perfección del alma es la concupiscencia: la socava en cuanto ataca, hiere, y tiende a violentar la perfección natural más excelsa, que es la libertad. Mal que procede también de la indignación divina, ya que «procede del pecado y al pecado inclina» (Conc. Tridentino); tan estrechamente ligado con el pecado, como causa y efecto de él, que el mismo Apóstol San Pablo lo llama por eso pecado, aunque en sí mismo no lo sea.

Y sin embargo, también este mal lo deja Dios al alma por indignación de amor. Por amor, y sólo por amor, nos dejó este castigo del pecado —a al vez que incentivo de él—, a pesar de habernos redimido. Por amor lo dejó en cada uno, y por amor lo permite actuar en cada uno según a cada uno conviene para ayudarle a salvarse.

Cómo esto sea se explicó ya en otro lugar. Por ello tan sólo recordaremos aquí la humillación que supone para el alma esta tiranía rebelde de la concupiscencia. El alma, que quiere bastarse a sí misma y ansía ser independiente, ex-

perimenta de continuo, gracias a ella, que ni aun de sus mismos actos puede ser dueña, si la gracia divina no le da el dominio de ellos, sujetándole la concupiscencia rebelde. La voluntad se siente reina; pero reina impotente y destronada, con todo su reino en anarquía y sus súbditos en rebelión; y ve que no puede dominar su reino si el mismo Dios no viene a sometérselo. Y así su mismo deseo de realeza, de libertad, le impulsa a recurrir a Dios, a entregarse a Dios, a someterse a Dios, experimentando que el «servirle es reinar».

Y como la concupiscencia de continuo actúa, de continuo se ve también impulsada a la oración. Cada vez que a ésta recurre, vence. Si no recurre, es derrotada. Pero en este caso no todo está perdido: en la misma derrota ve una esclavitud, porque su acto pecaminoso, aunque libre, no es perfectamente tal, sino producido por una libertad engañada, seducida, violada por la inclinación sensible. De ahí que tras el pecado siente indefectiblemente la vergüenza de su derrota, la confusión de su caída, la realidad de su esclavitud en un acto que, al hacerlo, creyera erróneamente del todo libre. Y la misma ansia de libertad la impulsa a recurrir nuevamente a Dios, único que puede liberarla.

La vida del hombre sobre la tierra es así un gemido continuo a Dios: si no cae, para no caer; si cae, para levantarse. Así se hace prácticamente imposible que el alma descanse en su pecado. El gemido de la oración continua salva al alma; y el ansia de victoria de continuo despertada en las mismas caídas, acaba al fin por lograrla.

Sólo cuando el orgullo crece en demasía hasta justificar el pecado y aprobarlo, y gozarse en él *en frío*, es decir, sin estar bajo la presión de la pasión, es cuando la concupiscencia se vuelve incapaz de producir su saludable efecto, y el alma se condena. Pero tal condenación no ha de imputarse a la concupiscencia, que más bien laboró para impedirla, sino al orgullo refinado que ni siquiera la humillación de la concupiscencia logró quebrantar.

El efecto de ésta, en orden a recordarnos de Dios, lo expresa en hermosa metáfora San Pablo, cuando la llama «aguijón de la carne» (2.ª Cor. 12,7): Con lentitud y cachaza van arando los bueyes en el campo; cada vez más perezosos, parecen ya dormirse; clávanles entonces el aguijón, y aprietan el paso, sin volverse ni siquiera a mirar.

Tal ha de ser nuestra reacción ante la concupiscencia. Como bueyes perezosos nos dormimos cada vez más en nuestro ejercicio de amor a Dios, nos olvidamos de mirarle a El, de recurrir a El. Clávasenos entonces ese aguijón de la carne, esa humillación de la seducción de lo sensible: y eso nos despierta de nuestra somnolencia, y nos obliga a apresurar nuestro paso hacia Dios, a redoblar nuestros actos de amor. Ese es el fin que Dios se propone al dejarnos sentir el aguijón de la concupiscencia; y el que obtiene, siempre que nuestro excesivo orgullo no lo impide.

Nuestro comportamiento es bien sencillo. Siempre que la sentimos, orar a Dios, mirar a Dios, sin entretenernos siquiera en mirar el aguijón o averiguar lo que es: si tal hiciéremos, recibiremos otro aguijonazo, como lo recibiría el buey que se parase mirando admirado hacia atrás para ver lo que le pinchaba. El buey es demasiado listo para hacer tal tontería; procuremos nosotros no ser más tontos que el buey.

2. La tentación diabólica, don del amor divino

Efecto en todo semejante a la concupiscencia tiene, en orden a salvarnos, la tentación diabólica. Por eso Dios deja al demonio tentarnos, a pesar de que Cristo le ha vencido para sí y para nosotros.

«La tentación no hace al hombre peor, sino que descubre lo que es», dice el Kempis. Este es el primer efecto bueno de la tentación: descubre, cuando la hay, la llaga oculta de nuestro orgullo, según se explicó en otros luga-

res. Pero no sólo la descubre, sino que coadyuva a curarla.

Del odio del demonio se sirve Dios para santificarnos y salvarnos, no menos que del amor de los ángeles. Todo está sometido a Cristo, todo lo ha puesto el Padre bajo sus pies: «A El se dobla toda rodilla en el cielo, en la tierra, y en los infiernos» (Filip. 2,12), y de todo usa Cristo para nuestro bien.

La tentación cura nuestro orgullo cuando la resistimos, porque, aun entonces, nos hace percibir y sentir nuestra debilidad, nos revela que el demonio es nuestro peor enemigo, nos descubre su terrible fuerza sugestiva, y así nos induce a clamar a Dios para que nos libre de él: sólo orando podemos vencerle, y la oración es el acto fundamental de humildad.

La tentación cura nuestro orgullo aun cuando caemos, porque gracias a caer *siendo tentados* percibimos y sentimos luego la esclavitud del pecado; y el amor a nuestra libertad nos induce a clamar a Dios para que nos libre del pecado y del demonio.

Sólo cuando el alma ya no ve esclavitud en el pecado —cosa que sucede sólo de modo perfecto cuando lo obra con plena libertad— sólo entonces el pecado, y la tentación que tal vez remotamente lo indujo, no remediarán el orgullo, sino que lo consumarán. Esto es lo que busca el demonio. Pero más que lograrlo él, se logra a pesar de él, por la plena y libérrima determinación del alma.

Un ejemplo nos hará ver esta economía con toda clase de tentaciones, ya vengan de la carne, ya del demonio, ya del mundo.

El bien del niño es el cariño de sus padres, vivir unido a ellos, amarles y dejarse amar cada vez más. Y lo que le obliga a recurrir a sus padres es la necesidad. Sale a jugar, y no se acuerda de ellos hasta que siente hambre: entonces vuelve a casa a pedir pan. Está jugando entretenido con otros niños; mas cuando alguno amenaza pegarle, inmediatamente se acuerda de sus padres y clama por ellos. A ellos

también se acoge si ve a un perro rabioso o a una fiera que le amanece. Pero lo que mayor pavor le causa y le hace correr a toda prisa es el «Sacauntos», «Sacamantecas», o «Tío del saco»: tal es el terror que le infunde que no más ver a un desconocido con un saco echa a correr llamando a sus padres. Y si por ventura el Tío del saco llega a engañarle y apoderarse de él, sus gritos son desgarradores, y patea y se debate hasta que vienen sus padres a librarle.

Dios nos ama como a hijos pequeñitos: de nosotros sólo quiere el amor, y todo nuestro bien está en amarle. Y por eso, para obligarnos a amarle, nos rodeó de necesidades y enemigos.

A cada necesidad que experimentamos nos vemos obligados a recurrir a El para obtener remedio. Cada enemigo que se nos presenta nos obliga a buscar en El defensor. Cada fiera de pasión que nos asalta nos fuerza a buscar en El refugio, cobijándonos bajo la sombra de sus alas. El demonio es el Sacauntos, que quiere chupar la sangre y la vida de nuestra alma: sus fuerzas vencen a las nuestras, y el terror que nos causa es tal que hasta puede paralizar nuestra garganta para que no clame al Señor que ha de salvarnos; mas no por mucho tiempo, porque el instinto de vivir se impone a todo terror. Cuando realmente le conocemos por lo que es, como el más cruel y repugnante sacauntos, como el verdadero tío del saco, ¡cómo corremos asustados a refugiarnos en los brazos de Dios!

Pero muchas veces nos engaña, porque viene bien vestido, con caricias de amigo y halagos de adulador; trae el saco escondido, y patentes y bien visibles los caramelos en sus manos: entonces se apodera de nosotros, y nos mete en el saco: caemos en pecado, estamos en su poder. Mas no puede impedirnos gritar, y nuestro clamor llega hasta Dios: huye el demonio, rómpese el saco, y nosotros quedamos libres (Sal. 123,7), llorando nuestra idiotez en brazos de un Dios que nos consuela.

¿Qué sería de nuestro amor a Dios, de nuestro trato con

El, si no fuera por tantas calamidades, peligros y terrores que nos lo recuerdan y nos fuerzan a buscarlo? Nuestro amor languidecería, y por fin sobrevendría la muerte.

Gracias sean dadas a Dios que nos dejó tales y tantas miserias, tales y tantos enemigos, que nos obligan a buscarle y amarle. A ellos ningún agradecimiento les debemos, pues, en su odio, tan sólo buscan nuestra ruina: el sacauntos chupar nuestra sangre, la fiera devorarnos, el mundo maltratarnos. Pero sí debemos agradecimiento a Dios, porque los deja actuar para salvarnos.

Es el triunfo magnífico de Cristo sobre el demonio: hacer que todo su odio no produzca más que frutos de amor eterno a Dios; frutos que no se darían si el demonio con su odio no los hiciese madurar.

3. Las purificaciones pasivas, remedio del orgullo y fuente de humildad

Uno de los males que más afligen a los que buscan la santidad y caminan generosos y decididos hacia ella son las purificaciones pasivas; es decir, las múltiples y varias tribulaciones, exteriores e interiores, que Dios mismo causa en el alma, para humillarla y hacerla sentir su miseria, a fin de que nunca se envanezca del estado a que Dios la eleva o atribuya a sí misma las virtudes y dones que Dios le concedió, o le va a conceder.

Dios la humilla primero, para poder luego ensalzarla sin perjuicio para ella, según lo que está escrito: «todo el que se humilla, será ensalzado; y el que se ensalza, será humillado» (Mt. 23,12).

Hermosamente describe estas purificaciones San Juan de la Cruz, en su *Noche Oscura*. Aquí sólo nos interesa resaltar que el fin a que tienden todas ellas, y el término a que abocan, es la humildad, de la que necesitan los santos no menos que los pecadores.

Este término lo indica el mismo Santo en el cap. XIII de la *Subida al Monte Carmelo*: «En esta desnudez halla el espíritu quietud y descanso, porque no codiciando nada, nada le fatiga hacia arriba, y nada le oprime hacia abajo, *porque está en el centro de su humildad.*»

Y todo el proceso se reduce a hacer experimentar y como palpar al alma su radical pobreza, hasta la exasperación, para obligarla a poner sólo en Dios su fe, su esperanza, y su amor, esperándolo ya todo de él y no de sí misma, deseando de El recibirlo todo, y nada de sí misma. Triturado el orgullo, queda libre el camino de la unión con Dios, expedita la vía de salvación.

4. Finalidad amorosa de la indignación divina

Todo lo que reviste carácter de dolor, aflicción, mal o desgracia, lo quiere Dios únicamente para salvarnos, para hacernos sentir de mil maneras la necesidad que de El tenemos, y así obligarnos a recurrir a El, a tratar con El, a intimar con El, a amarle a El.

Sus delicias son estar con los hijos de los hombres (Prov. 8,31), y no ha perdonado medio para obligarnos a estar con El, ya que sabía que en ese estar con El reside nuestra dicha, nuestra bienaventuranza eterna.

Las vías para lograrlo son distintas en cada alma, según las disposiciones de generosidad en que las encuentre; pero el término que busca es siempre el mismo, porque a todas las ama con el mismo amor: con el amor con que ama a su divino Hijo, cuyos miembros las hace.

Y ese fin lo busca del modo que más conviene a cada una, de acuerdo con la docilidad con la que cada una se presta a su divina acción, y de acuerdo también con la clase de miembro a que Dios la destinara al crearla.

Con todo no se crea que esas vías son tan distintas como a primera vista pudiera creerse: más bien emplea con todos

las mismas vías, variando tan sólo la medida y proporción de ellas. No hay pecador que no participe de las purificaciones pasivas; que no experimente vivamente a veces, y aun algunos casi de modo continuo, la acción de Dios en sí, la persecución con que su amor le sigue. Y no hay santo que no participe también en algún modo de la humillación de la tentación, de la concupiscencia, y aun del pecado, sea mortal o venial.

Con todo, cuanto más el mal se acerca al pecado tanto menos lo administra Dios, si no es en caso de necesidad extrema, es decir, de que no pueda lograrse sin él la humillación buscada.

Por eso la Virgen, humildísima, estuvo exenta no sólo de todo pecado, sino también de toda concupiscencia, que es su incentivo, y aún, probablemente, de toda tentación diabólica, que es moción al pecado, a no ser que las tuviera para más semejarse a Cristo, que quiso ser por el demonio tentado: el fin de tal tentación en Ella, si se dio, no sería la humillación, sino la conformidad con Cristo; y, como en Este, la tentación sería puramente externa, sin inducir inclinación alguna al mal. En cambio no estuvo exenta de las demás calamidades, humillaciones y miserias, que ni son pecado ni incluyen movimiento hacia él: tanto sobreabundaron en Ella esas tribulaciones que es la «Reina de los mártires».

En los demás santos, a medida que crecía la humildad disminuía el pecado, y hasta casi llegó a extinguirse la concupiscencia que a él les empujaba; y, a la larga, hasta la misma tentación diabólica llegó a perder su fuerza y su tenacidad. Mas esto se compensó también en ellos con mayores dolores y aflicciones, con una mayor crucifixión con Cristo.

Dios querría evitarnos a todos la vergüenza del pecado, y aun la de todo aquello que al pecado induce. Pero el que ese *querría* se transforme en más o en menos en un *quiero* absoluto depende del grado de nuestra humildad, de nuestra sumisión libre a Dios, de nuestra dependencia libre de El. Eso es lo que en definitiva importa para salvarnos: dichoso el que al fin lo logra, cualesquiera que sean los caminos por los que se consiga tan preciado bien.

Capítulo IX

HUMILDAD Y AMOR

1. La humildad y el amor

Parece extraño que, hablando del amor divino, aparezca siempre de contrarrechazo la obligación de la humildad en la creatura, y no la del amor; y que, salvándose todo el que ama, pongamos como vía de salvación, no el amor, sino la humildad.

¿No nos ha dicho Jesucristo que el camino para salvarse es guardar los mandamientos (Mt. 19,17), a la vez que los condensó todos en el precepto del amor (Mt. 22,40; Juan, 15,12), indicándonos así que por el amor, y sólo por el amor, nos salvaremos?

Pero esa extrañeza y antinomia cesan cuando comprendemos que, supuesto el amor de Dios a la creatura, el amor de ésta a Dios ni es ni puede ser más que ejercicio de humildad, como el orgullo ni es ni puede ser más que odio a Dios.

El mostrar la identidad absoluta de dos cosas a primera vista tan distintas forma el objeto del presente capítulo. Creemos que ello nos iniciará más y más en las delicadezas del Amor de Jesucristo, y nos enseñará cómo corresponderle con nuestro amor.

2. Actividad del amor divino y pasividad del amor creado

Amor y humildad no se identifican en su concepto, ni de suyo necesariamente coinciden en un mismo ser. Amor es hacer bienes al Amado, complacerse en la felicidad que se le causa o en la que ya él tiene de por sí: busca el bien y gusto del amado. Humildad es desear recibir los bienes del que nos ama, quererlo ser todo por el amado, y no querer ser nada por sí mismo.

Las condiciones de la definición de la humildad sólo pueden darse en la creatura que, no teniendo nada por sí misma, lo ha de recibir todo de Dios. Si Ella goza en que así sea, si ve con alegría el tener que deberlo todo al amado y se presta a dejarse hacer por El, entonces es verdaderamente humilde.

Con ello no hace más que colocarse con alegría en su verdadera y real posición de creatura. Por eso se ha dicho con razón que la humildad es la verdad; y, más que el conocimiento de la verdad, es el amor de la verdad, el gozo entrañable en la verdad.

La humildad no consiste en modo alguno en querer ser poca cosa, en querer ser nada. Tal querer es imposible, desde el momento que Dios dio a nuestra voluntad ansias infinitas, que sólo con la posesión del bien infinito pueden satisfacerse, sólo con la posesión de la grandeza infinita pueden saciarse. Sería también perfectamente inútil, y aun contrario a la voluntad divina, ya que Dios, en su beneplácito, quiere que seamos mucho, pues desea seamos hijos suyos, perfectos como El: «Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto» (Mt. 5,48), «Sed imitadores de Dios como hijos carísimos» (Efes. 5,1), «Sed imitadores míos como yo lo soy de Cristo» (1.ª Cor. 4,16).

No consiste, pues, la humildad en no buscar el bien, la grandeza, la perfección, la gloria; sino en buscar todo eso donde está, es decir, en Dios, de quien deriva todo don perfecto (Jac. 1,17): en alegrarse de tener que recibirlo todo de

El, en gozarse en que El lo tenga por sí mismo y en que nosotros no podamos tenerlo si no es por El; y en de tal modo querer tenerlo y recibirlo todo de El, que no querramos recibir nada que no nos venga de su mano, aun en el caso imposible de que tal cosa pudiera tener lugar.

Consiste, en fin, en que nos gocemos de todos los dones recibidos más que por lo que son en sí —por muy grandes que sean—, porque son dones del Amado: que nos gocemos más en el amor que nos tiene nuestro Amado, que esos dones manifiestan y reflejan, que no en esos mismos dones, que son su efecto y reflejo; que pongamos nuestra dicha, nuestra felicidad, nuestra riqueza, nuestra complacencia toda, no en los dones recibidos, sino en el amor de Aquél que nos los regala.

Esa es la humildad verdadera; esa la humildad que, en la creatura, se identifica con el amor.

Dios nada puede recibir de las creaturas, pues que lo tiene todo y es fuente de todo; si algo desea de ellas o algo les pide, eso mismo que El desea y les pide tiene que dárselo El antes para que se lo ofrezcan, ya que ellas nada tienen por sí mismas. Por eso en Dios no cabe la humildad. Su amor es esencialmente activo, no pasivo; su amor es hacer bienes, no recibirlos.

Y todo el gozo que nosotros podamos darle es dejarle hacernos esos bienes, dejarnos amar y enriquecer por El, prestarnos a sus caricias y sus ternuras, no de otro modo que un bebé se deja querer y acariciar por sus padres; todo su amor es ése: dejarse querer.

Tal fue la humildad que anidó en el Corazón purísimo de la Virgen María; tal la que inundaba el Corazón humano de Cristo, cuando dijo: «Aprended de Mí, que soy manso y humilde de corazón» (Mt. 11,29): toda su complacencia estaba en su Padre; todo su gozo en dejarse enriquecer y mimar por el Padre que le amaba y había puesto en El sus complacencias.

3. Pasividad del acto libre creado

Sólo hay una cosa que la creatura pueda dar o negar al Creador: y esa es el acto libre.

Pero, si bien se examina, la cooperación de la creatura al acto libre es pasiva, no activa. Consiste, no en hacer algo, sino en dejar a Dios hacerlo.

Vimos, en efecto, al tratar de la naturaleza íntima del acto libre, que Dios pone toda su realidad, aunque no pueda ponerla si la creatura no se presta a dejarle ponerla: Dios da la realidad del acto libre; pero no hay verdaderamente don, ni verdadero dar, si no se da verdaderamente aceptación, verdadero recibir. De ahí que la misma actividad libre de la creatura consiste en dejarse hacer por Dios, en prestarse a recibir su perfección, en no resistir ni oponerse a su don.

Así, por nuestra sumisión libre a Dios, le proporcionamos el mayor gusto que podíamos darle: le damos el gusto de que pueda amarnos, enriquecernos, divinizarnos. Ese es el gusto y goce mayor de todo el que ama: hacer bienes, causar felicidades, inundar de riquezas al amado. Y, amándonos Dios tanto, fácilmente se echa de ver la complacencia y alegría que experimenta cuando de veras le entregamos nuestra libertad, nos dejamos amar.

De ahí el error de quienes parecen exigir algo a Dios, poniéndole por delante lo que por El han hecho, cual si por ello Dios algo les debiera. Todo eso que por Dios han hecho, y que a Dios ponen por delante como un mérito, en realidad no es más que un conjunto de dones y favores recibidos: su cooperación no fue otra que el dejar a Dios dárselos, dejarle enriquecerlos y beneficiarlos.

El título que tienen para exigirle nuevos favores, no es lo que por Dios ellos han hecho, sino lo que Dios ya ha hecho por ellos, mostrándoles su amor. Es lo que expresa la estrofa de San Juan de la Cruz: «Cuando tú me mirabas, su gracia en mí tus ojos imprimían... Ya bien puedes mirarme, después que me miraste, que gracia y hermosura en mí dejaste.»

Es ese amor divino nuestro título más seguro, nuestra verdadera riqueza, que jamás quiebra ni disminuye, por ser eterna e inmutable. Los beneficios recibidos pueden aumentar nuestra confianza, al acrecer el conocimiento que de ese amor tenemos; pero no aumentarán jamás el fundamento real y objetivo de esa confianza, no acrecerán jamás el amor divino en que se funda, y del que derivan esos dones.

Y por ser ese amor infinito, el don que El da es sin medida —como que es el mismo Dios dador y don—, bien que tome medida según nuestra capacidad limitada para recibirlo, y según las limitaciones y cortapisas que nuestra libertad imponga a la recepción de ese don.

Por eso, en el instante en que nuestra libertad se entregue perfectamente, en ese mismo instante nos llenará Dios según toda la capacidad natural y sobrenatural de nuestro ser. Lo único que impide nuestra plenitud es el no dejarnos totalmente hacer por ese Amor.

4. En la creatura, amor a Dios y humildad se identifican

Aquí se ve ya clara la identidad de la humildad de la creatura y de su amor al Creador.

Amar es dar gusto al amado. Pero el único gusto, la única satisfacción que puede darse a Dios amante, es dejarle que nos ame, prestarnos a recibir sus dones, sus bienes, sus regalos, sus caricias, dejarnos hacer por el Amor: y en eso precisamente consiste la humildad, en no resistir al don divino, sino en gozarse en recibirlo todo de El.

Amar es complacerse en el bien del Amado, gozarse en él más que en el propio; y gozarse en el propio bien, no porque es propio, sino porque es del Amado, a quien se le ha entregado y de quien se ha recibido.

Así amar a Dios es gozarse en su bien, alegrarse de que

El sea el bien sumo y la felicidad infinita, fuente de todo bien y manantial perenne de toda dicha; complacerse en que todo eso lo sea El por sí mismo, sin de nadie recibirlo, y gozarse de que todos los demás seres, incluido uno mismo, tengan de necesidad que recibir de El el ser, y cuanto a ese ser perfecciona en todo orden, sea éste natural o sobrenatural.

Amar a Dios es gozarnos en nuestro propio bien, en nuestra felicidad; pero no porque sea nuestra, sino porque es recibida de Dios, y a El retorna, siendo felicidad de El que, al amarnos, se complace en nuestra dicha.

Y esta complacencia, propia del amor puro, es nuevamente humildad, que a Dios retorna y atribuye, a Dios refiere y ordena, sin apropiarse nada, cuanto de El ha recibido.

Por eso la humildad desconoce la envidia, y se inunda de gozo y alegría ya contemple la perfección divina, ya la propia, ya la de las creaturas: goza de la felicidad de todo lo creado, porque en todo lo creado ve la felicidad de Dios, que es el motivo único de su goce: amor puro, humildad perfecta.

Mas no se vaya a creer que esa doctrina de la humildad, de la pasividad, del simple dejarse amar, conduzca a un quietismo más o menos larvado, o a descuidar el cumplimiento activo de los divinos mandamientos. Nada más lejos de la realidad.

El verdadero humilde pone todo su goce en quererlo recibir todo de Dios; y esto de tal manera que si algo pudiera conseguir por sí mismo sin tener que recibirlo de Dios, no lo querría, ni se complacería en ello. Su disposición es tal que sólo de Dios quiere recibir gozo, sólo de Dios quiere ser amado; lo cual es incompatible con el pecado, ya que todo pecado que no sea de orgullo proviene de buscar nuestro goce en las creaturas, al margen de Dios, o aun en contra de Dios: proviene de amar la creatura o desear ser amado de ella.

Si algún amor, alguna simpatía o alguna prueba de cariño admite el alma humilde de parte de las creaturas es sólo porque Dios así lo quiere, y en cuanto El lo quiere; y aún así, ese amor, esa simpatía, la dejan insatisfecha.

5. Las relaciones filiales ilustran la doctrina expuesta

El ejemplo del niño pequeñito nos ayudará a expresar mejor nuestro pensamiento. Todos podemos observarlo, y el mismo Cristo nos incita a tomarlo por modelo cuando dice: «Si no os hiciereis como niños no entraréis en el reino de los cielos» (Mt. 18,3).

El niño pone todo su gozo en ser amado de sus padres, en reposar en sus brazos, en dejarse besar y acariciar por ellos. Pero también, si sus padres se lo piden, se deja acariciar por otros, y aun los besa si sus padres se lo mandan, y se goza en pasar a sus brazos; pero por poco tiempo: en esas caricias no descansa, aunque por breve tiempo se goce en recibirlas y aun en darlas: muy pronto añora las de sus padres, sabiéndole insípidas todas las ajenas. Muchas veces he logrado que un niño de esos me besara, y aun que pasara a mis brazos por mandárselo sus padres; pero nunca logré retenerlo más allá de unos minutos, pues en seguida comenzaba a revolverse y agitarse para desprenderse de mí e ir a su madre.

Nosotros somos esos niños, y Dios es nuestro Padre y nuestra Madre: hizo para sí nuestro corazón, y no reposa en paz si no descansa en El. Y somos mucho más impotentes que ese niño. El nada puede dar a sus padres; pero puede, no sólo recibir sus caricias, sino también acariciarles. Mas nosotros sólo podemos recibir las caricias de Dios: para acariciarlo a nuestra vez es menester que esa caricia la haga El con nosotros; y así nuestro acariciarle, nuestro mismo amarle, se reduce a que El se ame en y con nosotros, que El mueva nuestra voluntad a amarle a El.

Toda nuestra dicha y nuestro gozo es el ser de El amados, el vivir en sus brazos, el nutrirnos de sus mimos y caricias. Pero Dios, porque nos ama, quiere que seamos amados por todas las creaturas, y tiene gozo en que todas nos acaricien, nos obsequien y sirvan, sean ellas racionales o irracionales. Y desea que nosotros correspondamos a ese amor, a esas caricias; quiere que no seamos ariscos; pide y manda que, por complacerle a El, por darle gusto a El, correspondamos a tanto amor como nos rodea y nos envuelve, y correspondamos con sencillez, con candor y con gozo; no le gustan los insensibles al amor, porque El es el Amor, y todo amor de El deriva. Tal los padres que se complacen en que su pequeño sea querido, mimado y acariciado por todos, y se agradan de que el niño corresponda y sea simpático a todo el mundo.

De ahí dimana el precepto del amor al prójimo; y de ahí dimana la ternura que experimentaban los santos hacia todas las creaturas, hasta llamar hermano al lobo, como un San Francisco de Asís; y de ahí se origina el gozo que les inundaba al contemplar a cualquiera de ellas, o al recibir sus cuidados y caricias.

¡Qué gozo no inundaba su alma al recibir su cuerpo la simple caricia de la brisa, al ver que en esa brisa estaba el mismo Dios acariciándoles! Tanto que uno de ellos, queriendo describir a Dios, no hace más que compararle «al silbo de los aires amorosos». Cuán bien indica esa comparación la viveza con que él sentía la acción divina en una simple brisa, que mientras recreaba su cuerpo, aliviándole los ardores del estío castellano, suspendía su alma, sumergiéndola en Dios.

Todo puede amarlo el humilde, en todo puede gozarse, ya que todo es suyo, pues suyo es Dios, cuyas son todas las cosas. Todo puede amarlo, y debe amarlo, mientras lo ame sólo porque Dios quiere que lo ame; y en todo puede gozarse, y debe gozarse, mientras se goce sólo porque Dios quiere que lo goce.

Pero al igual que el niño de que hablamos, jamás puede hallar descanso en ese goce: tal goce no ha de servirle sino para despertarle la añoranza del verdadero goce que se encuentra en Dios, en estar en sus brazos, en ser amado de El y por El acariciado.

De ahí que si Dios le manda perseverar en el amor de algo creado, no lo hace sin pena ni amargura, porque le duele dividir una actividad que en Dios sólo quisiera emplear directamente.

Ese es el indicio de que nuestro amor a la creatura es puro: si lo tomamos como medio para ir a Dios, y no como fin que nos detenga en el camino; si lo gozamos con pena de no poder amar sólo y exclusivamente a Dios.

6. Virginidad de la voluntad, entrañada en el amor humilde

Muchos dan importancia a la virginidad del cuerpo. Otros van más lejos, y procuran la virginidad del pensamiento. Mas a Dios nada le importa la una ni la otra. Lo que El busca y desea, lo único que verdaderamente le complace, y lo único que a nosotros nos hará felices, es la virginidad de la voluntad.

Y ésta consiste en que todo el amor de nuestra voluntad sea para Dios, y sólo para Dios, de modo que si alguna creatura amamos —y las debemos amar todas, bien que en grados distintos—, sea sólo por amor de Dios, porque Dios quiere que la amemos, y en la medida, forma y modo que quiere que la amemos.

Mas del momento que admitimos algún amor, alguna simpatía —por honesta que sea o se suponga— hacia la creatura por la creatura misma, en ese mismo momento perdemos la virginidad de la voluntad, haciéndonos incapaces de sentir el goce inmenso y suavísimo de ser amados de Dios, ya que nuestro corazón está dividido (1.ª Cor. 7,33):

sólo renunciando a esa simpatía volverá inmediatamente el goce del amor divino.

De ahí lo infundado de la queja de muchos, que dicen ser puros, dicen amar a Dios, y a El se han consagrado, y sin embargo no experimentan que Dios les llene, no sienten que el amor divino les haga felices; cuando, en cambio, ven a otros que han pecado mucho, y que tal vez han perdido la virginidad del pensamiento o aun la del cuerpo, y no obstante son felices en Dios.

Se olvidan de que Dios es siempre el mismo, siempre Padre, y el mismo Padre y con la misma ternura para todos; y que su gozo está en amar, acariciar y hacer felices a cuantos se ponen en sus brazos, no más ponerse en ellos. Ni el pecado pasado impide en nada la inundación de su ternura si nos echamos en sus brazos, ni todas las justicias nos la harán gozar si nos empeñamos en no ponernos en ellos.

Y no estamos en esos brazos de Dios, sino en los de las creaturas, siempre que en ellas ponemos algún afecto o alguna simpatía que no sea puramente por Dios, o buscamos en ellas algún goce, algún descanso, cual si en Dios no se hallase.

Los que tal queja pusieren parécense al niño del ejemplo, que se quejase de no sentir el calor del seno materno, ni la dulzura de sus pechos, ni el latir de su corazón, cuando por su propia voluntad estuviera en los brazos de un extraño.

Poco importa que ese extraño sea una persona decente o un malvado: uno y otro le impiden igualmente el gozar de los brazos de su padre; la diferencia estriba únicamente en el distinto daño positivo que ambos puedan causarle, más ninguno de ellos le puede hacer feliz.

Y poco importa que nuestro amor a la creatura por sí misma sea más o menos honesto o deshonesto: uno y otro nos impiden igualmente gozar del amor divino, ser felices en sus brazos; la diferencia estriba únicamente en el daño positivo que nos causan, pues mientras el amor deshonesto

mata la vida del alma, el honesto todavía la respeta; aunque a la larga, acabará esa vida por extinguirse, como morirá el niño de inanición en brazos de la persona honrada, que no puede amamantarlo, si a su debido tiempo no vuelve a los brazos de su madre.

Por aquí se ve claro cuán lejos está esta doctrina de la humildad, de la pasividad, de la simple recepción del don divino, de semejarse a un reprobable quietismo, o de inducir al quebrantamiento de los divinos mandamientos. Por el contrario, exige y lleva consigo la pureza y virginidad más perfecta de afecto y corazón.

Esa pureza perfecta explica el que la humildad nos haga capaces, siendo finitos, de recibir en nosotros a Dios, que es infinito: explica en cierto modo el misterio de cómo podamos llegar a ver a Dios, y cómo podamos perseverar en esa visión: «Dichosos los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios» (Mt. 5,8).

Mas esto lo explicaremos con dos comparaciones físicas sencillas, basadas en un principio matemático que hasta los niños conocen. El principio es éste: todo número multiplicado por cero, da cero. Lo cual implica que, para una misma cantidad de resultado, podemos acrecentar indefinidamente un número, mientras indefinidamente y en la misma medida disminuyamos el otro número por el que se multiplica.

Y enunciado el principio, vengamos a las comparaciones.

7. Se ilustra con dos comparaciones cómo esa virginidad nos une a Dios

La primera es del agua. Un litro de agua alcanzará tanto más nivel y más altura, cuanto más estrecho sea el vaso que lo contiene. Y la medida de su altura es también la medida de su fuerza, de su presión.

Supongamos un vaso ideal, cuya sección se ha disminui-

do hasta el punto de reducirla a cero. La pequeña cantidad de agua que hemos puesto alcanzará altura infinita.

Esa cantidad es, en efecto, igual al producto de la base de la columna de agua por su altura; y como la base o sección la hemos supuesto cero, cualquier número finito que exprese su altura dará cero al multiplicarse por el cero de la base; por consiguiente su altura supera a todo número finito, ya que la cantidad de agua que en el vaso hemos puesto es superior a cero, pues era un litro. Y siendo la fuerza de su presión proporcionada a la altura, también su fuerza será infinita, y no habrá obstáculo que no quebrante y desmenuce: la misma tierra, y aun el universo entero, perforaría con su presión.

Lo que no podemos hacer con el agua, lo podemos hacer con la energía y actividad del alma.

También esta energía es limitada, y así parece que no podría alcanzar a Dios; mas si toda ella se concentra en Dios, se aplica a Dios, según lo hace la verdadera humildad y el exclusivo amor, entonces toda esa energía se agrupa y se condensa como en una columna, cuya base es su centro de aplicación, que es Dios, y no su punto de partida, que es el alma, ya que el alma humilde refiere toda su actividad a Dios y no a sí misma.

Tenemos entonces una energía limitada —la del alma— pero que al dirigirse *sólo a Dios* forma como una columna de agua cuya sección es cero, pues va dada por el mismo Dios, que es simplicísimo e inextenso y todo en sí, de cuya línea no se aparta poco o mucho ningún afecto del alma que se disgregue a las creaturas. Y así, como en la columna de agua ideal que habíamos puesto, la actividad del alma, aunque finita, alcanzará altura infinita y así llegará hasta el mismo Dios. Dios mismo es quien la mantiene derecha con la atracción de su amor; y Dios mismo quien le comunica fuerza y presión infinita, porque infinita es la atracción que Dios ejerce. Por eso todo obstáculo que se interponga en su camino será perforado, deshecho, y triturado al instante.

Nada puede separar a esa alma de la caridad de Cristo, nada romper su unión con Dios. Tal alma es invulnerable, y aun insensible, a todos los ataques, a todas las tentaciones. El mismo demonio no puede acometerla ni turbarla, porque no iguala ni de lejos la simplicidad divina, que participa el alma en ese estado, y así no puede establecer contacto con ella, como yo no podría tocar la columna de agua inextensa con un dedo que tuviera extensión.

Tal es la paz perfecta, en ausencia de toda tentación, de que goza el alma *que a Dios totalmente se ha entregado.* Paz hermosamente descrita por San Juan de la Cruz en su comentario a aquellos versos —última estrofa de su *Cántico Espiritual,* en que describe el sumo estado de perfección del alma—: «Que nadie la miraba, Aminadab tampoco aparecía, y el cerco sosegaba, y la caballería a vista de las aguas descendía.»

Pero basta que en ese estado abra el alma por su propia voluntad —ya que nadie fuera de ella puede inducirle a hacerlo— un pequeño orificio lateral para prodigar su amor o su afecto a alguna creatura, para que inmediatamente fluya por allí su energía, y se derrame, bajando su altura y disminuyendo su presión y fuerza. Pierde entonces su altura infinita, y ya no alcanza a Dios, cumpliéndose en ella la profecía de Jacob a su hijo Rubén: «Derramástete como el agua: no crezcas» (Gén. 49,4). Mientras el alma derrame poco o mucho su afecto en las creaturas no podrá alcanzar a Dios.

Mas en el mismo punto que vuelva a la humildad perfecta, que busque sólo a Dios, y sólo de El quiera recibirlo *todo,* en ese mismo punto volverá a alcanzar a Dios, o gozar de Dios. Humildad perfecta, amor perfecto, posesión perfecta de Dios.

Pero no sólo el alma por la humildad, tal cual la hemos descrito, alcanza a Dios y establece con El contacto, sino que lo recibe en sí todo entero y cual es en sí, y por ende en cierto modo lo contiene.

¿Cómo puede algo finito contener en sí al Infinito?

Dijimos que el alma humilde mira sólo a Dios, y de Dios quiere recibirlo todo, y nada de sí misma ni de las creaturas: su estado es de pura o simple receptividad, y toda su actividad sólo en ésa se emplea.

Pongamos un kilo de metal cualquiera. Con él queremos hacer una vasija que contenga el mar. Si pudiéramos reducirlo a una lámina *de una sola cara,* tan delgada por tanto que no tenga grosor, de modo que todas las partes de su materia *no mirasen sino al agua,* y con nada se pusieran en contacto sino con ella, habríamos logrado una lámina, y con ella una vasija, de infinitas dimensiones, ya que la cantidad de materia es igual a la largura por la anchura por el grosor. Y siendo el grosor cero, se requiere que la anchura y la largura sean infinitas para que el resultado sea superior a cero. El mar cabría muy bien dentro, y aun quedaría puesto para muchos mares, ya que ninguno de ellos es infinito, e infinita es en cambio la capacidad de la vasija.

Lo que no podemos hacer con ese kilo de metal lo hace la humildad con nuestra alma, cuya entidad es finita y limitada, haciéndola capaz de recibir en sí misma a Dios infinito tal cual es.

Mientras el alma tiene actividad para sí misma, para Dios y para las creaturas, es como una lámina de tres caras: tiene grosor; y siendo ella limitada, necesariamente limitada es su capacidad. Lo mismo sucedería si dedica su actividad a dos cosas distintas: por ejemplo a Dios y a ella misma. Sería como una lámina de dos caras. Y como una de las caras ocupa evidentemente un puesto distinto de la otra, también hay verdadero grosor entre las dos, por pequeño que sea; y siendo la lámina de entidad finita, finita será también su capacidad. Tal alma no es capaz de recibir a Dios en sí ni contenerle, aunque sí pueda recibir diversas participaciones —y como tales creadas y finitas— del infinito Dios.

Mas el alma perfectamente humilde no tiene más que

una sola cara, con la que mira a Dios: de Dios lo espera todo, lo quiere todo, y a Dios lo refiere todo: ningún afecto hay en ella para sí misma ni para las creaturas. Y así, por el mismo hecho de la simplicidad de su humildad, al igual que en el caso hipotético de la lámina de una sola cara, adquiere, a pesar de su limitación, capacidad infinita para recibir a Dios infinito.

Dios entra en ella, y nada sobra ni nada falta, porque ambos son infinitos: Dios, don y bien infinito; y el alma, capacidad y miseria infinita, cuyo vacío Dios llena a su placer, sintiendo el alma que tiene a todo Dios, a Dios entero, sin que de El nada le sobre ni nada le falte, y sin que le quede capacidad para recibir o desear otro bien alguno.

8. En la creatura, orgullo y odio a Dios se identifican

Si la humildad se identifica en la creatura con el amor a Dios, el orgullo se identifica con el odio a ese mismo Dios. Con toda brevedad lo indicaremos.

El alma orgullosa quiere bastarse a sí misma, no depender de nadie, sacarlo todo de sí, debérselo todo a sí, y no deber nada a nadie, ni recibir nada de nadie. Por consiguiente, con el mismo amor con que se ama a sí misma odia a todo aquel del que depende, a todo el que le haga un beneficio. Y ese odio es tanto mayor cuanto el beneficio es más necesario para su misma existencia, ya que, cuanto más necesario, es prueba más clara de su necesaria dependencia; y con el mismo odio con que aborrece el ser dependiente de otro, odia a aquel de quien necesariamente depende.

De ahí el odio absoluto con que tal alma corresponde a Dios. Cuanto de Dios más bienes recibe, más le odia; y siente pena inmensa y tristeza infinita de que Dios exista, de que Dios se baste a sí mismo, de que ella necesite de Dios.

En tal disposición quiere el infierno como un consuelo: el consuelo de tener que deber menos a Dios, de rechazar al menos aquellos dones divinos que Dios puso en su mano aceptar o rechazar. Y preferirá eternamente estarse en el infierno antes que ser feliz debiendo a Dios su felicidad y no a sí misma.

9. Obra del odio y obra del amor

La contumacia y tenacidad del odio del condenado sólo tiene una cosa con que poder compararse: el amor a Dios de los salvados.

El que se salva se olvida de sí y de su felicidad por amor a Dios, y de Dios recibe su bien y su felicidad. El que se condena también se olvida de su felicidad, pero no por amor a Dios, sino por amor a sí mismo y por el odio a Dios.

Las palabras de San Agustín explican este proceso cuando dice: «El amor de Dios, llevado hasta el olvido y desprecio de sí mismo, edificó la ciudad del cielo; el amor de sí mismo, llevado hasta el desprecio de Dios, hasta el odio a Dios, edificó la ciudad del infierno.»

Así, todo el que se condena es porque quiere, y lo quiere por orgullo, lo quiere *por odio a Dios*. Y todo el que se salva es porque quiere, y lo quiere por humildad, y lo quiere *porque ama a Dios*.

Es la gran tragedia inherente a toda libertad creada. Al crearlas, Dios creó verdaderos dioses. Dioses por la capacidad infinita de que los dotó, dioses por el sentimiento de independencia inherente a la libertad, que se siente dueña de sí y de sus actos, que se sabe *suya*: «Yo dije: dioses sois, e hijos del Excelso» (Sal. 81,6; Juan, 10,34.35). Inherente a todos ellos, radicado en lo más profundo de su libertad, está el anhelo que primero sintió el demonio, y luego se excitó en nuestros primeros padres: «Seréis como dioses»

(Gén. 3,5). Tal fue la efusión maravillosa e increíble del amor divino al crear la libertad creada.

Pero siendo dioses *creados*, la actuación de su capacidad sólo puede obtenerse renunciando a su independencia, renunciando a ser suyos, para adherir al Dios que los creó, y que es el único que los puede consumar al entregárseles.

Y esa es la gran tragedia a que se ven ineludiblemente enfrentados: han de renunciar a ser dioses, a sentirse suyos, para llegar a poder serlo en realidad, y no sólo en capacidad. El desenlace de esa tragedia, sólo de ellos depende en última instancia: son suyos, por ser libres, y así ellos han de decidir; nadie lo puede hacer por ellos.

La dificultad es inmensa, porque para llegar a ser dioses en acto, en realidad, tienen que renunciar a serlo en potencia, a su capacidad de serlo: han de ser dioses *por otro*, y esto repugna extremadamente al que se siente suyo e independiente del mismo Dios que le hizo. Son dioses pobres. Sólo renunciando a ser *suyos*, pueden verse libres de su pobreza y sumergirse en la riqueza y la felicidad de Dios: su capacidad infinita no puede realizarse sino renunciando a lo que más aman, a su independencia que les hace sentirse como dioses.

Para facilitarles esa renuncia está la Encarnación del Verbo, que les da ejemplo de ella, ejemplo de desapego a su dignidad divina, que oculta por nuestro amor (Filip. 2,5-10): En Cristo intuyen lo que podrá llegar a ser el desenlace de su tragedia, si imitan su renuncia.

Pero el desenlace está, en última instancia, en manos de cada cual: cada uno es dueño de sus destinos, de honrar a Dios como dioses, o de rechazarle y enfrentarse contra El.

Unos aceptan a Dios; otros prefieren constituirse en dios a sí mismos. Es vano preguntar el por qué de ese querer distinto, el intentar explicarlo. El acto libre creado no tiene por qué, no tiene explicación, porque entonces ya no sería libre.

Explicar una cosa es mostrar cómo está contenida en

otra o deriva necesariamente de otra. Mas el acto libre no está contenido en nada externo a él mismo, ni por nada a él externo determinado: no tiene razón de ser fuera de sí mismo, pues si la tuviera ya no sería libre. Los motivos explican su posibilidad; pero no explican su producción de hecho, ni la dirección que toma —puestos todos los motivos, todavía puede la voluntad hacer o no hacer el acto libre, hacerlo en una diección o en su contraria.

Si se pregunta por qué unos quieren libremente salvarse, y otros condenarse, no cabe más respuesta que ésta: porque libremente así lo quieren. El que quiere, quiere porque quiere. La razón del acto libre es el acto libre mismo: por eso es libre.

En esto se parece el acto libre a los primeros principios que tampoco pueden explicarse ni probarse, porque, por ser primeros, no están en ningún otro contenidos.

Y se parece también al acto libre divino, lleva en sí el sello de la divinidad. Dios quiere lo que quiere para fines determinados; pero la razón de ese querer no son los fines que persigue, puesto que esos no le determinan, sino su mismo libre querer: quiere porque quiere, aunque lo que quiera lo quiera para algo. E igual sucede con el acto libre creado: quiere porque quiere, ya que ningún motivo ni fin le determina a ello, aunque lo que quiere lo quiera para un fin. Buscar razones de su libre querer distinto, fuera del mismo hecho de querer, es negar la libertad, es suponer que ese querer tiene determinantes a él extrínsecos.

De ahí la honra digna de Dios que le presta la creatura que a El adhiere, pues se la presta con un acto y adhesión cuasi divinos.

El amor explica el cielo y el infierno: el amor que es el querer libre de la voluntad: «Dos amores hicieron dos ciudades.» Pero ese amor no tiene explicación, como no la tiene el acto divino: se explica necesariamente por sí mismo, y no por otra cosa alguna; si no, ya no sería amor libre.

Su posibilidad se debe a Dios, que quiso la honra libre

de su creatura. Su dirección se debe exclusivamente a la creatura, porque Dios así libremente decidió que fuera, al crearla libre, porque libremente quiso darse el gusto de poder ser libremente correspondido.

El que la creatura libre *pueda* ir al cielo o al infierno, se debe a Dios; pero el que *de hecho* vaya a uno u otro lugar se debe, en última instancia, a la misma creatura libre, y no a Dios, que quiso dejar la decisión en manos de la creatura.

Por eso el condenado se condena por su culpa, no por culpa de Dios; se pierde porque quiere, no porque Dios quiera su perdición. Y el que se salva se salva porque quiere, y no impulsado de necesidad alguna a ese querer. Aunque uno y otro reciben de Dios el *poder querer,* pues sin Dios nada querrían; pero recibido ese poder, el querer en acto en una u otra dirección, de la creatura sólo depende.

Así los condenados sentirán clarísimamente que lo están por su propia voluntad, no por abandono divino: verán que su odio a Dios es del todo gratuito y sin motivo; que ellos, y sólo ellos, son los responsables de su desgracia, y que en su mano estuvo el evitarla. Esto acrecentará su amargura; y la acrecentará aún más el sentir que incluso el odio con que a Dios persiguen, con que se sienten como dioses e independientes, pueden tenerlo gracias a que Dios les dotó de la capacidad de él: en su misma independencia, y en la profesión libre que de ella hacen, llevan necesariamente el sello de la dependencia propia de toda creatura. Son dioses fracasados en toda la línea, por haberse separado del Dios vivo y verdadero.

Y los salvados sentirán clarísimamente también que dan a Dios un amor y una honra libre y digna de El, que pudieron negarle. Sentirán que en su mano estuvo el aceptar y ser llenos de las divinas riquezas, que podían haber rechazado; sentirán la libertad de su adhesión a Dios, y esto hará su dicha mucho más deliciosa: renunciando a ser dioses, a ser suyos, han logrado ser dioses de verdad, y de

verdad ser suyos, porque *suya* es la decisión con que a Dios se sometieron.

Todo lo explica el amor libre. Pero de ese amor libre no se busque explicación, pues no la tiene, si no es en el mismo amor libre.

INDICE

Prólogo 7

LIBRO PRIMERO

PREDESTINADOS A LA GLORIA

CAP. I. EL AMOR DIVINO Y LAS TEORÍAS DE LA PREDESTINACIÓN 11

1. La devoción al Corazón de Jesús y el conocimiento vital del amor de Dios 11
2. La libertad y la predestinación 14
3. Dios crea por amor al que prevé va a condenarse 16
4. Para salvar a cada uno, Dios hace cuanto puede y es compatible con su amor: sólo renunciando a su amor podría lograr infaliblemente la salvación de todos 20
5. Explicaciones incompatibles con el amor divino 22
6. Explicaciones incompatibles con la libertad creada 26
7. Circunstancias óptimas que acompañan al acto de perfecta libertad 31
8. Las tentaciones y la pasión disminuyen la libertad, pudiendo llegar hasta casi anularla . . . 42
9. La gracia perfecciona la libertad 45

CAP. II. EL AMOR DIVINO Y LAS CIRCUNSTANCIAS QUE PREPARAN LA LIBRE ELECCIÓN 49

1. Dios pone a cada uno en las circunstancias mejores en orden a preparar el acto de libertad perfecta 49
2. Las circunstancias objetivamente mejores . . 53
3. Distinto régimen del sano y del enfermo . . 54
4. Enfermedad del género humano 56
5. Régimen preventivo 58
6. La infidelidad y la obcecación ordenadas por el amor a mayor bien del alma 60
7. Se corrobora lo dicho por el texto paralelo de Isaías 63
8. Coincide la enseñanza de San Pablo . . . 65
9. Doctrina de Santo Tomás y de San Agustín . . 67
10. La providencia divina y el escándalo . . . 70
11. La providencia divina y la educación cristiana deficiente 73

CAP. III. EL AMOR DIVINO Y LA EFICACIA DEL APOSTOLADO 83

1. Clasificación de las circunstancias 83
2. Cuanto positivamente sucede, acaece para el bien del alma 84
3. Eficacia del apostolado en cuanto secunda la acción divina 87
4. En orden a mover la voluntad creada, la acción de las causas segundas complementa la de Dios 90
5. El apostolado de Cristo Hombre corrobora la doctrina expuesta 94
6. Cómo nuestro apostolado completa al de Cristo . 97
7. El alma conocerá a última hora cuánto ha sido amada 101

CAP. IV. EL AMOR DIVINO Y LA DISTRIBUCIÓN DE GRACIAS 105

1. Dios da a cada uno las gracias que más le convienen y todas las que le convienen . . . 105
2. La gracia en la Virgen María 106
3. La gracia en los ángeles 111
4. La gracia en los hombres 112
5. Recto optimismo 114
6. Las gracias tumbativas 115

CAP. V. EL AMOR DIVINO Y LA PREDESTINACIÓN A LA GLORIA 119

1. La predestinación implica dos decretos divinos: uno absoluto y otro condicionado . . . 119
2. Doctrina de San Pablo sobre la predestinación . 120
3. Síntesis de la doctrina de San Pablo . . . 123
4. La libertad creada puede resistir el decreto condicionado divino 129
5. Dios, por amor, quiere que la elección dependa de la libertad creada 133
6. La presciencia divina y la predestinación . . 134
7. El grado de gloria y su diversidad 139
8. De la diversidad de penas correspondientes al grado de gloria perdido 144
9. Del aumento de pena de los condenados . . 146
10. Del por qué crea Dios a los que sabe que han de condenarse 146
11. Del número de los réprobos 151

LIBRO II

VIAS DE SALVACION

CAP. I. LA ORACIÓN Y LA SALVACIÓN 161

1. La oración, acto de humildad 161

2. La salvación vinculada infaliblemente a la oración 162
3. Eficacia infalible de la oración 163

CAP. II. PRÁCTICAS DE ORACIÓN QUE ASEGURAN LA SALVACIÓN 165

1. Enumeración de estas prácticas 165
2. Explicación de la eficacia de estas prácticas a la luz del acto final 166
3. Se corrobora la explicación examinando cada práctica por separado 168
4. Respuesta a la objeción de los rigoristas . . 170
5. Respuesta a la objeción de los laxos 173
6. Primeros Viernes y Primeros Sábados . . . 176
7. Aplicación a estas dos prácticas de la respuesta a las objeciones anteriores 181
8. Sólo el acto de libertad perfecta asegura de modo absoluto la salvación 184
9. La salvación y la consagración al Corazón de Jesús 186

CAP. III. EFICACIA ABSOLUTA DE LA ORACIÓN 189

1. Eficacia e ineficacia de la oración 189
2. La oración no actúa en Dios, moviéndolo, sino en quien ora, disponiéndolo 190
3. Comparación que ilustra la acción de la oración: el vaso en el mar 191
4. Segunda comparación: la oración es la respiración del alma 194
5. Dos condiciones de la oración verdadera: confiada y humilde 197
6. Tercera condición de la oración: perseverante . 199
7. La oración imperfecta contiene algo de oración verdadera, y en cuanto de ella participa, es eficaz 200

8. Una comparación que ilustra cómo toda oración es eficaz 201
9. La eficacia de la oración y el deseo del bien divino 205

CAP. IV. LA SALVACIÓN Y LOS ÚLTIMOS SACRAMENTOS . 207

1. Influjo del Viático 208
2. Influjo de la Extremaunción 209

CAP. V. LA INDIGNACIÓN DIVINA Y LA SALVACIÓN . . . 211

1. La indignación divina y el amor 211
2. Finalidad amorosa de la indignación divina . . 212
3. Diversas manifestaciones de la amorosa indignación divina 213

CAP. VI. LA MUERTE Y LA SALVACIÓN 215

1. La muerte, fuente de humildad 215
2. La muerte dispone al alma para el recto uso de su perfecta libertad 215
3. La muerte, medicina de la concupiscencia . . 217
4. Influjo de la muerte proyectado en la vida . . 219
5. La muerte es nacimiento, no muerte 220
6. Maravilla y plenitud de la vida divina a que el que cree en Cristo nace por la muerte . . . 227

CAP. VII. LA POBREZA Y LA SALVACIÓN 229

1. La pobreza, don del amor divino y medio de salvación 229
2. La riqueza hace difícil el salvarse porque nos aparta de Dios 230
3. Todos los pobres se salvan 233
4. Del por qué la pobreza salva al pobre . . . 236

5. Riquezas de maldición 239
6. Riquezas de bendición 241
7. Examen de los ricos 243
8. La pobreza de espíritu 244

CAP. VIII. CONCUPISCENCIA, TENTACIÓN DIABÓLICA, PURIFICACIONES PREVIAS 253

1. La concupiscencia, beneficio del amor divino . 253
2. La tentación diabólica, don del amor divino . 255
3. Las purificaciones pasivas, remedio del orgullo y fuente de humildad 258
4. Finalidad amorosa de la indignación divina . . 259

CAP. IX. HUMILDAD Y AMOR 263

1. La humildad y el amor 263
2. Actividad del amor divino y pasividad del amor creado 264
3. Pasividad del acto libre creado 266
4. En la creatura, amor a Dios y humildad se identifican 267
5. Las relaciones filiales ilustran la doctrina expuesta 269
6. Virginidad de la voluntad, entrañada en el amor humilde 271
7. Se ilustra con dos comparaciones cómo esa virginidad nos une a Dios 273
8. En la creatura, orgullo y odio a Dios se identifican 277
9. Obra del odio y obra del amor 278